

Numéro 2
Été 2009

Les Cahiers *Jeu & symbolique*

a.k.a. Les Traces du grand Singe

**Centre d'études
sociologiques**

**Facultés universitaires
Saint-Louis**

Le deuxième numéro des *Cahiers Jeu & symbolique* est celui de la confirmation. Après la parution du premier numéro au deuxième semestre de l'année passée, les *Cahiers* prennent peu à peu leurs marques. En ce qui concerne le format des articles, d'abord, nous revenons à un standard plus conventionnel, au regard du numéro inaugural, qui comportait un texte particulièrement volumineux. Si ce numéro contient des articles qui contribuent au travail d'élaboration de la problématique de la socio-anthropologie du jeu, le lecteur pourra également trouver des articles qui proposent différentes ouvertures du point de vue de nos perspectives de recherche, sans pour autant qu'ils se réclament *stricto sensu* de ce cadre d'analyse. Nous prévoyons d'ailleurs de donner de plus en plus de place à de telles contributions. En ce qui concerne notre mode de fonctionnement, les *Cahiers* se sont dotés d'un comité scientifique. Désormais, les articles soumis pour publication sont évalués conformément aux normes en vigueur dans le champ scientifique. Ce processus permet d'assurer une qualité de publication tant du point de vue des lecteurs que du point de vue des auteurs. Outre leur souci de visibiliser la problématique de la socio-anthropologie du jeu, les *Cahiers* ont aussi pour objectif d'offrir à de jeunes chercheurs en sciences sociales la possibilité de communiquer leurs idées à travers des articles rédigés à un stade précoce ou avancé de leur travail. Enfin, la revue a opté pour un rythme de publication annuel, mieux ajusté à nos contraintes et aux moyens disponibles.

Au programme de ce deuxième numéro, vous pourrez lire la suite de l'ensemble de textes que Jean-Pierre Delchambre (FUSL) consacre à l'élaboration de la SAJ. Après un premier volet qui portait sur les présupposés et les fondements de ce cadre d'analyse, et avant de revenir de façon plus approfondie sur certains concepts-clés tels que la mise en jeu, la croyance comme *illusio* ou les dispositifs, le deuxième tableau est conçu comme une exploration et une évaluation de différents apports autour du jeu du point de vue de la SAJ. Dans un premier volet, l'auteur se centre sur les approches du jeu dans le champ de la sociologie – en incluant quelques compléments empruntés aux historiens. Par la suite, cet inventaire de ressources utiles à la SAJ s'intéressera à d'autres domaines des sciences humaines et sociales.

La rubrique *Eclairages*, dont l'objectif est de présenter des contributions qui entretiennent un lien avec la problématique

de recherche de la SAJ, accueille cinq articles. Olivia Ange (FNRS/ULB) propose, sur base d'une étude de terrain, une réflexion autour de la manière dont le « Pain Quotidien », célèbre boulangerie, « fabrique » des objets transitionnels pour permettre à ses clients de s'immerger dans un monde particulier : celui de l'authenticité. Jean-Pierre Delchambre (FUSL) se prête à l'exercice de la lecture croisée de deux ouvrages récents des frères Boltanski (Christian, artiste contemporain, et Luc, sociologue) qui mêlent histoire de vie et réflexion sur la pratique de l'art et de la sociologie. Nicolas Marquis (FUSL) pose la question suivante : « la croyance peut-elle être erronée ? », en s'appuyant sur l'analyse du Don Quichotte de Cervantes par Schütz. Cet article développe par ailleurs des arguments que l'auteur a introduit lors de sa discussion de la communication de L. Quéré dans le cadre du séminaire *Jeu et symbolique* du 10 avril 2008. Thomas Clément (sociologue) présente une réflexion autour des lieux de socialisation des hommes marocains, à partir d'un travail empirique réalisé dans le quartier bruxellois des Marolles. Enfin, Aurelia Jane Lee (licenciée en information et communication, écrivaine) s'appuie sur des travaux portant sur la métaphore, la *mimesis* et la fiction pour explorer les liens entre ces catégories et le concept d'*illusio* tel qu'il est mobilisé dans la perspective de la SAJ.

Signalons en outre qu'un numéro de la revue *Recherches sociologiques & anthropologiques*, consacré au cadre d'analyse de la socio-anthropologie du jeu, paraît au moment où nous écrivons ces lignes. Ce dossier comporte des articles signés par Gaëtan Cliquennois, Jean-Pierre Delchambre, Laurent Legrain, Nicolas Marquis, Sophie Piot, William Racimora.

En l'état actuel, les *Cahiers* sont diffusés exclusivement sous forme électronique, mais notre souhait serait qu'ils puissent également être disponibles sous une version papier. Par ailleurs, nous attirons votre attention sur le fait que le premier numéro des Traces reste accessible via le site internet du Centre d'études sociologiques des Facultés universitaires Saint-Louis (<http://centres.fusl.ac.be/ces/>).

Nous continuerons à nous montrer très attentifs aux commentaires et réactions de la part de lecteurs. En vous souhaitant une agréable lecture de ce deuxième numéro des *Cahiers Jeu & symbolique*.

Nicolas Marquis

Édito	2	
News	4	Chronologie des réunions
	4	Actualité éditoriale
Événement	5	Jeanne Favret-Saada, ethnologue des situations de crise <i>Olivier Schmitz</i>
Éclairages	9	Le concept « Pain Quot' » ou comment faire avaler des objets transitionnels <i>Olivia Ange</i>
	18	Le possible et l'inacceptable À propos de deux ouvrages récents des frères Boltanski <i>Jean-Pierre Delchambre</i>
	33	Être tenu par son erreur : les conséquences du fait de se tromper Un exemple à partir du Don Quichotte de Schütz <i>Nicolas Marquis</i>
	41	Usages de la mosquée et du café dans la disposition du monde ordinaire des hommes marocains Enquête ethnographique dans les Marolles (Bruxelles) <i>Thomas Clément</i>
	51	La métaphore, la fiction et l'illusio <i>Aurelia Jane Lee</i>
Ressources	58	Tout ce que vous avez toujours voulu savoir sur la SAJ sans jamais oser le demander... 2. Parcours autour du jeu - Inventaire de ressources utiles du point de vue de la socio-anthropologie du jeu Premier volet : apports sociologiques et compléments historiques <i>Jean-Pierre Delchambre</i>
Échos des séances	80	Entretien avec Sandra Laugier
	84	L'approche du care dans le débat féministe <i>Emmanuelle Lenel</i>
	87	L'importance du concret et le souci de l'empirie <i>Nicolas Marquis</i>
	90	Robert Deliège et le statut de la croyance chez les Intouchables (Inde) <i>Olivier Schmitz</i>
Recensions	92	Aurelia Jane Lee : L'éternité pour jouer <i>Alexis Van Espen</i>

Chronologie des réunions

Réunions du séminaire « Pragmatisme et SAJ »

■ 23 octobre 2008

Laurent Legrain (anthropologue, ULB)

Réunion de rentrée : lecture de l'ouvrage de William James, « Essais d'empirisme radical »

■ 20 novembre 2008

Jean-Pierre Delchambre (sociologue, FUSL), Laurent Legrain (anthropologue, ULB) et Nicolas Marquis (sociologue, FUSL)

Lecture de l'ouvrage de William James, « Essais d'empirisme radical »

Réunions à communications

■ 5 mars 2009

Sandra Laugier (philosophe, Université de Picardie Jules Verne à Amiens)

« Le care, de l'éthique au politique »

Discutants : *Gaëtan Cliquennois (sociologue et criminologue, FUSL et EHESS), Emmanuelle Lenel (sociologue, FUSL) et Nicolas Marquis (sociologue, FUSL)*

■ 26 mars 2009

Robert Deliège (anthropologue indianiste, UCL et Lille 3)

« La religion des intouchables de l'Inde »

Discutants: *Olivier Schmitz (anthropologue, Centre fédéral d'expertise des soins de santé (KCE), FUSL et UCL) et Christoph Eberhard (anthropologue, FUSL)*

■ 14 mai 2009

Jeanne Favret-Saada (anthropologue)

« Désorceler »

Discutants : *Olivier Schmitz (anthropologue, Centre fédéral d'expertise des soins de santé (KCE), FUSL et UCL), Laurent Legrain (anthropologue, ULB), Charlotte Pézeril (anthropologue, FUSL) et William Racimora (sociologue, FUSL)*

Actualité éditoriale

Recherches sociologiques et anthropologiques

« Enjeux de la socio-anthropologie du jeu », Vol. XXXX, 2009/1

Direction scientifique : Jean-Pierre Delchambre

Sommaire du dossier :

Jean-Pierre Delchambre, « Trois clés pour la socio-anthropologie du jeu »

Jean-Pierre Delchambre, « Le jeu créatif comme modalité de l'expérience dans une perspective pragmatique élargie »

Laurent Legrain, « Être dans la musique. Expérience esthétique et déambulation »

William Racimora, « A la table du rabbin. Étude ethnographique d'un dispositif d'enchantement facilitateur d'illusio »

Sophie Piot et Gaëtan Cliquennois, « La pratique sportive comme vecteur d'expérience créative en prison. Le cas du volley-ball au Centre de Détention pour femmes de Rennes »

Nicolas Marquis, « "Faire contre mauvaise fortune bon cœur". L'apport de la socio-anthropologie du jeu à l'analyse de la catégorie du rebond »

Jeanne Favret-Saada, ethnologue des situations de crise

par Olivier Schmitz¹

Le 14 mai 2009, le séminaire *Jeu & symbolique* a été marqué par une rencontre exceptionnelle avec Jeanne Favret-Saada, grande figure de l'anthropologie venue présenter son dernier ouvrage, *Désorceler* (Paris, L'Olivier, 2009), lequel rassemble et clôture, plus de trente ans après *Les mots, la mort, les sorts* (Paris, Gallimard, 1977), une série de travaux qui ont fait date sur la sorcellerie dans le bocage normand. Nous publions ci-dessous une brève introduction à l'œuvre de Jeanne Favret-Saada qui a été proposée par Olivier Schmitz en ouverture de cette réunion.

Ce n'est pas une tâche aisée, que de présenter en quelques pages les travaux de Jeanne Favret-Saada, étant donné tout d'abord la diversité des terrains d'enquête et des objets d'études auxquels elle a touché. Philosophe de formation, elle réalise ses premiers terrains ethnographiques dans l'Algérie des années 1959-63, où elle travaille notamment sur les comités d'autogestion ruraux et sur les insurrections paysannes. De ces premiers travaux, qui contribueront à renouveler l'anthropologie politique du Maghreb, il ressortira quelques articles remarquables, heureusement rassemblés dans un ouvrage récent², ajoutés d'une préface très éclairante sur le contexte intellectuel de cette période peu connue.

Après mai 68, Jeanne Favret-Saada décide de poursuivre ses travaux sur les mécanismes de régulation de la violence, mais en restant en France. C'est à cette époque qu'elle entreprend un terrain sur la sorcellerie paysanne dans une région qu'elle appelle « le Bocage de l'Ouest de la France », enquête qui l'amènera à travailler plus tardivement sur le désorcèlement, qu'elle envisage comme une forme de thérapie « sauvage ».

Au début des années 1990, éclatent les polémiques autour du film de Martin Scorsese, *La Dernière tentation du Christ*, et sur le roman de Salman Rushdie, *Les Versets sataniques*. Ces deux « affaires » l'incitent à travailler sur le blasphème, et à lui consacrer un séminaire. L'affaire des caricatures de Mahomet lui permettra de poursuivre ce travail³. Les années 1990 témoignent d'un nouvel intérêt de la part de Jeanne Favret-Saada pour des questions mêlant exégèse et mise en scène du religieux : les représentations de la Passion dans l'Amérique du 19^e siècle ; les relations entre les Juifs et les Chrétiens à travers l'histoire de la représentation de la Passion dans un petit village de Bavière⁴ ; la polémique autour de *La Passion du Christ* de Mel Gibson. Son dernier texte, paru tout récemment dans la revue *L'Homme*, revient sur la question de la croyance dans la sorcellerie, mais illustrée à travers une petite « affaire » qui a néanmoins défrayé l'actualité politique française, celle du « manuel vaudou » de Nicolas Sarkozy⁵.

¹ Chercheur au Centre fédéral d'expertise des soins de santé (KCE), professeur invité aux Facultés universitaires Saint Louis à Bruxelles et l'Université de Louvain.

² Favret-Saada, J., *Algérie 1962-1964. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Bouchene, 2005. Voir également le chapitre 18 du manuel de Géraud, Leservoisier et Pottier, *Les notions clés de l'ethnologie* (Armand Colin, 2000, pp. 215-228). Pierre Bonte ignore admirablement le travail de Jeanne Favret-Saada dans l'article qu'il consacre à la notion de « segmentarité » dans le dictionnaire qu'il écrit avec Michel Izard, tout comme Pierre Bourdieu d'ailleurs, qui ne citera jamais ces textes dans ses travaux d'ethnologie kabyle.

³ Cf. Favret-Saada, J., *Comment créer une crise mondiale avec douze petits dessins*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2007.

⁴ Favret-Saada, J. et Contreras, J., *Le christianisme et ses juifs. 1800-2000*, Paris, Seuil, 2004.

⁵ Favret-Saada, J., « On y croit toujours plus qu'on ne croit. Sur le manuel vaudou d'un président », *L'Homme*, 190, 2009, pp. 7-26.

Il n'est pas non plus facile de situer Jeanne Favret-Saada au sein de sa discipline, ni de lui assigner une place dans l'ethnologie française dont elle s'est d'ailleurs distancée dès ses premiers travaux d'ethnologie kabyle. Si Giordana Charuty la situe du côté de la nouvelle anthropologie psychanalytique, en raison de la place accordée à la part subjective dans le travail de terrain qui se voit ainsi rapproché de l'écoute analytique⁶, Elisabeth Claverie, quant à elle, la rapprochera des auteurs qui ont contribué au développement de l'ethnologie française du symbolique, amorcée par la relecture lévi-straussienne de l'œuvre de Mauss⁷. Si elle cite souvent Michel Leiris⁸, les auteurs qui alimentent ses travaux, lorsqu'ils ne sont pas philosophes, se trouvent plutôt du côté de l'ethnologie italienne ou de l'anthropologie sociale anglo-saxonne. C'est ainsi qu'elle fait par exemple référence, dans l'introduction de *Les mots...*, à Ernesto De Martino, « cet historien italien qui crut devoir s'instruire en ethnographie pour préparer une étude sur les rituels contemporains d'exorcisme en Tarente ». On imagine le rôle qu'a pu jouer la lecture de livres comme *Le monde magique* ou *La terre des remords* dans la réflexion sur le statut théorique de la magie dans le Bocage. De même, des « maîtres de l'anthropologie sociale britannique » comme Ernest Gellner⁹, Evans-Pritchard et Sigfried Nadel sont pour ainsi dire omniprésents dans les écrits de Jeanne Favret-Saada. Elle a d'ailleurs largement contribué à faire connaître Nadel auprès du public francophone, en traduisant et préfaçant son ouvrage *La théorie de la structure sociale*¹⁰, et en lui dédiant un article dans le dictionnaire de Bonte et Izard. La notion de « système de place », qui est transversale aux écrits de Jeanne Favret-Saada, semble d'ailleurs avoir bénéficié de la lecture approfondie des tentatives de formalisation de la structure sociale chez Nadel. Il suffit encore de parcourir la bibliographie de *Désorceler* pour se rendre compte à quel point Jeanne Favret-Saada est restée fidèle à cette anthropologie sociale. En effet, la majorité des références sont britanniques : Lucy Mair, Mary Douglas, Turner, Harwood, Marwick, et toujours, bien entendu, Evans-Pritchard¹¹.

Comment, malgré l'éclectisme des références, la diversité des terrains et des objets d'études caractériser l'ethnologie de Jeanne Favret-Saada ? Deux traits essentiels traversent l'ensemble de ses travaux.

Tout d'abord, il s'agit d'une ethnologie qui porte essentiellement sur des situations de crise : « *sans que je l'aie programmé, mon ethnographie a toujours porté sur des situations de crise : la vengeance kabyle, les insurrections rurales de l'Algérie indépendante, la sorcellerie bocaine, la relation entre le christianisme et ses juifs aux 19e et 20e siècles, [...] le scénario des drames sociaux qui m'intéressent est toujours semblable : un événement imprévu (mais porteur d'un enjeu vital) survient ; il bouleverse l'état des forces en présence, et requiert une mobilisation ; des groupes de grandeurs variées se mettent en action, chacun essayant d'occuper la place qui lui paraît adéquate pour l'emporter ou ne pas perdre...* ».¹²

Mais c'est aussi une ethnographie qui restitue la violence des rapports sociaux ordinaires, et qui en propose des analyses circonstanciées : à chaque fois, la violence des échanges humains est replacée dans son contexte, dans le « système » de place

⁶ Charuty, G., « Anthropologie et psychanalyse. Le dialogue inachevé », dans Althabe G., Fabre D. et Lenclud G. (dir.), *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'homme, 1992, pp. 105-106.

⁷ Claverie, E., « Les symbolismes majeurs », dans Chiva I. et Jeggle U., *Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1987, 145-146.

⁸ Surtout pour L'Afrique fantôme.

⁹ Gellner, qui la soutient pendant toute la période « algérienne », prendra toutefois ses distances lorsqu'elle présente pour la première fois ses travaux à la London School of Economics.

¹⁰ Nadel, S. F., *La théorie de la structure sociale*, Paris, Minuit, 1970.

¹¹ Il est d'ailleurs vraiment regrettable que les éditions Gallimard, qui viennent de rééditer l'ouvrage classique du maître, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande* dont la dernière édition en français remontait à 1972 n'aient pas jugé opportun de tenir le lecteur informé des travaux réalisés depuis lors sur la sorcellerie en Europe. Voir, à ce sujet, ce que Jeanne Favret-Saada écrit à l'article « sorcellerie » dans le dictionnaire de Bonte et Izard.

¹² Cf. Entretien de Jeanne Favret-Saada dans Docquois, A. (Dir.), *Comment je suis devenu ethnologue*, Paris, Le Cavalier Bleu, p. 87. Voir aussi l'entretien publié récemment par la revue *Vacarme*, dans laquelle Jeanne Favret-Saada revient sur l'ensemble de son parcours intellectuel et politique : « Glissements de terrains », *Vacarme*, juillet 2004. (<http://www.vacarme.eu.org/article449.html>)

dont elle explique souvent la dynamique. La violence apparaît lorsque les rapports sociaux institués ou les représentations partagées (ce que les anthropologues appellent généralement l'ordre symbolique) est menacé ou remis en cause.

Il faut aussi reconnaître à Jeanne Favret-Saada d'avoir, à plusieurs reprises, initié le dialogue interdisciplinaire dans des domaines où celui-ci était particulièrement le bienvenu. C'est ainsi qu'elle se tourne vers la psychanalyse pour donner du sens à l'expérience dans laquelle elle se trouvait impliquée dans le « Bocage de l'Ouest français », expérience qui semblait plus familière aux analystes qu'aux ethnologues.

Les apports de Favret-Saada à l'ethnologie vont donc bien au-delà du remarquable ouvrage qu'elle a publié à la fin des années 1970 à partir de son enquête sur la sorcellerie, ouvrage qui a de suite été reçu comme un livre important, bien que sa réception de la part de ses collègues ethnologues ait été plutôt mitigée, comme on peut s'en rendre compte en relisant les comptes-rendus parus dans les revues anthropologiques de l'époque. Il apparaît ainsi que les ethnologues ne semblaient pas bien savoir s'ils devaient encenser l'ouvrage ou bien le jeter au feu. Quoi qu'il en soit, l'ouvrage « étonne »¹³, suscite le débat, comme en témoigne largement le numéro d'avril 1978 de la revue *Esprit*. Jean-Louis Schlegel pose ainsi la question : « L'expérience indiquée par Jeanne Favret-Saada d'une possible ethno-analyse originale différente de l'ethno-logie est elle généralisable ? Impossible de répondre d'avance. On entrevoit seulement les difficultés : comment refaire plusieurs fois ces traversées dans des pays étranges, où règnent le silence et le secret... Mais impossible aussi de faire comme si personne ne s'était engagé corps et biens dans l'univers de la sorcellerie, au risque de s'y perdre... »¹⁴ Le compte-rendu qu'en fait Nicole Belmont, n'est pas moins ambigu : « On peut aborder ce livre selon un double point de vue. Le premier ne pose guère de problèmes : il s'agit des résultats d'une enquête approfondie et minutieuse... Le second renvoie à une idéologie plus ou moins sous-jacente dans l'anthropologie contemporaine... »¹⁵ Mais « l'idéologie » en question voile en fait une accusation, la pire d'entre toutes pour les tenants de l'anthropologie objectivante, dont Jeanne Favret-Saada dénonce certaines des illusions épistémologiques dans « être affecté »¹⁶ : celle de « ne pas avoir réussi à sauvegarder sa neutralité », de ne pas avoir pu maintenir une distance respectable avec ses informateurs.

Pourtant, à plusieurs égards, *Les mots, la mort, les sorts* s'inscrit dans une certaine continuité d'avec le travail d'Evans-Pritchard sur la magie des Azandé : on y apprend dans quelles circonstances les Bocains invoquent la sorcellerie (lorsque le malheur biologique s'acharne) et pourquoi dans d'autres ils se gardent bien de faire penser qu'ils y croient (lorsque les journalistes ou les folkloristes leur demandent s'ils croient dans la réalité des sorts). Mais à la différence qu'il ne s'agit pas cette fois-ci d'affaires de sorcellerie africaine, mais bien d'histoires de sorcellerie qui se déroulent en France. Et la différence est de taille, puisque les sciences sociales (et l'anthropologie anglo-saxonne en premier), mais aussi l'ensemble des instances du savoir laïc et éclairé ont largement contribué pendant des décennies, voire des siècles, à répandre l'idée que la sorcellerie des campagnes européennes n'était plus qu'un chapitre, peut-être un peu plus sombre qu'un autre, de l'histoire de l'Europe occidentale.

Dans *Les mots, la mort, les sorts*, Jeanne Favret-Saada dévoile une forme de sorcellerie et en même temps une facette inquiétante du monde rural bocain, fondé sur la notion de « force »¹⁷. Toute la sorcellerie normande se présente en effet comme

¹³ Voir par exemple le compte-rendu de Pierre Crépeau pour la revue *Anthropologie et sociétés* : « Ce livre surprendra sans doute les habitués de l'ethnographie religieuse classique. Même les tenants les plus fervents de l'observation dite participante ne vont guère au-delà d'une certaine conformité toute extérieure aux dires et aux agirs de la communauté qu'ils observent. S'il est en effet permis et même recommandé à l'ethnographie de partager les travaux et les jours de « sa » société, on n'a jamais pensé, jusqu'ici du moins, que son discours puisse être autre chose qu'une description « objective » des faits... » (*Anthropologie et sociétés*, 2 (2), 1978).

¹⁴ Schlegel, J.-L., *Esprit*, 4, 1978, p. 32. Voir également « Le langage de la sorcellerie. Un entretien avec Jeanne Favret-Saada », *Ibid.*, pp. 33-38.

¹⁵ Cf. Belmont, N., *L'Homme*, XVIII (3-4), 1978, pp. 234-235.

¹⁶ Favret-Saada, J., « Être affecté », *Gradhiva*, 8, 1990, pp. 3-9.

¹⁷ La notion de « force » est, notons-le, commune à la littérature analytique et à l'ethnologie du symbolique. Elle est en effet centrale dans l'œuvre de Mauss, et particulièrement dans « L'Esquisse d'une théorie générale de la magie ».

un vaste circuit où circulent (grâce à la parole et aux gestes) des « forces », tantôt vitales (liées à la santé et à la reproduction), tantôt magiques (celles que manipulent les magiciens) entre les différentes places que comprend le système. Ces « forces », qui peuvent être d'une violence inouïe, sont également celles que manipule Mme Flora, une désorceleuse professionnelle, à laquelle Jeanne Favret-Saada va soumettre certains événements de sa vie et dont elle va progressivement devenir la courtière.

À la suite de sa participation à près de deux cents séances de désenvoûtement chez Mme Flora, dont elle enregistre une partie¹⁸ qu'elle analyse avec l'aide de Josée Contreras, qui deviendra sa compagne d'écriture régulière, Jeanne Favret-Saada va mettre à jour certains des ressorts thérapeutiques du désenvoûtement pratiqué par Mme Flora, qu'elle va rapprocher d'autres cures par les mots, mais qui, à la différence de celles-ci, est basée sur la manipulation d'« affects non représentés », définis comme du « *pur sensible qui fonde la communication entre les hommes* ». Cette communication est d'un genre infiniment plus riche que celle permise par le langage ordinaire. La notion d'« affects non représentés », que les cercles psychanalytiques ne vont jamais admettre, est donc centrale dans la théorisation du désorcèlement que soutient Jeanne Favret-Saada dans plusieurs articles qui deviendront la base de *Désorceler*, l'ouvrage qui clôt officiellement ses travaux sur la sorcellerie, et que les lecteurs qui ont été passionnés à la lecture de *Les mots la mort les sorts* attendaient désespérément depuis à peu près une trentaine d'années.

¹⁸ Dans un premier temps, elle décide d'enregistrer les séances à l'insu de Mme Flora, qui devine rapidement le stratagème. Sur les bricolages méthodologiques auxquels est parfois amené à recourir l'ethnographe, je me permets de renvoyer le lecteur à mon article qui fait largement référence à l'expérience de Jeanne Favret-Saada dans le Bocage : Schmitz, O., « Quelques réflexions sur les limites à la moralisation des procédés ethnographiques dans l'étude du magique », *Ethnographiques.org*, 2008 (<http://www.ethnographiques.org/2008/Schmitz.html>).

Le concept « Pain Quot' » ou comment faire avaler des objets transitionnels

par Olivia Ange¹

Introduction

Le thème de cette contribution est issu d'une double interrogation : les clients des boulangeries² « Pain Quotidien » pensent-ils que le pain qui leur est vendu est réellement artisanal, que la confiture a vraiment été préparée comme le faisaient nos grands-mères ? Et s'ils ne sont pas dupes, pourquoi cautionnent-ils, par leurs achats, les prix excessifs donnés par cette chaîne commerciale à un produit de première nécessité ?

Une lecture bourdieusienne, certainement très pertinente, invite à envisager cette consommation comme une stratégie de distinction de la part d'une classe sociale spécifique et, plus particulièrement, la sous-classe des « bourgeois bohèmes ». Néanmoins, le caractère ostentatoire de la consommation n'empêche pas que la manipulation et l'ingestion de ces produits puissent être également source de plaisir. C'est plutôt ce second aspect qui retiendra ici mon attention. Les aliments vendus dans l'établissement se veulent excellents. Une élaboration respectant des procédés ancestraux en certifierait la qualité et l'origine biologique constituerait un label de garantie. Mais tout le plaisir de l'ingestion de ces tartines ne se résume pas aux sensations gustatives qu'elles éveillent, elles font l'objet d'une mise en scène qui y participe également. L'observation de la morphologie spatiale d'une succursale montre effectivement que tout est mis en œuvre par le créateur, Alain Coumont, pour que le client s'y sente bien. Il ne s'agit pas là d'un trait spécifique de la marque puisque de nombreux établissements à caractère commercial manifestent cette même préoccupation. Ce qui attire l'attention au Pain Quotidien, c'est la constitution d'un décor spécifique qui caractérise l'ensemble des boutiques de la chaîne et qui se reconnaît au premier coup d'œil. Le terme de décor est utilisé ici dans son sens fort : il se réfère non seulement à l'ensemble des effets tangibles d'aménagement de l'espace mais aussi à la connotation artificielle du décor théâtral. C'est sur ce second aspect que repose l'originalité des établissements en question. En effet, le décor du Pain Quotidien met en exergue un certain nombre de valeurs faisant l'objet d'une nostalgie reconnue par l'ensemble de la clientèle. Lors des entretiens que j'ai réalisés dans une boutique, en décembre 2006, les consommateurs se sont montrés tout à fait réceptifs aux messages transmis par ce dispositif matériel; même lorsqu'ils ne se sentaient pas personnellement empreints d'une telle nostalgie, ils la reconnaissaient comme faisant partie de l'air du temps.

Ceci invite à envisager le cadre physique de la vente comme le lieu d'une mise en scène des marchandises participant à l'affichage des valeurs dont on entend faire savoir qu'elles sont à l'honneur dans ce magasin. À travers cette présentation des produits, ces établissements semblent vouloir inviter leur clientèle à se prendre au jeu du « bon vieux temps des confitures de bonne-maman » comme si celui-ci n'était pas révolu. Le succès que connaît cette chaîne de boulangerie confirme que cette entreprise marketing propose à ses clients des produits qui leur plaisent. Nous pourrions donc penser que, convaincus par les apparences, ils croient que le pain qu'ils achètent a effectivement été préparé par un artisan selon une recette ancestrale. Et pourtant, les entretiens que j'ai réalisés auprès de fervents amateurs de

¹ Aspirante du Fond National de la Recherche Scientifique à l'Université Libre de Bruxelles - Centre d'Anthropologie Culturelle.
Olivia.Ange@ulb.ac.be

² Les boutiques Pain Quotidien sont également des restaurants puisque les clients peuvent consommer les aliments sur place.

la marque montrent qu'ils ne sont pas dupes. Ils sont au contraire conscients des stratégies de marketing en vertu desquelles les produits sont déguisés pour être mieux vendus. Cette réflexivité éclairée s'allie néanmoins à une vision enchantée de l'espace et des produits qu'ils se mettent sous la dent : « Mais, on a envie de le croire et donc on va se laisser prendre au jeu » (Inigolezzi) rétorqua un interlocuteur en reconnaissant froidement le caractère massifié de la fabrication du pain. Comment ces acteurs lucides se laissent-ils charmer par cette machinerie de marketing ancrée dans un système de valeurs opposé à celui qui se trouve mis en exergue dans les établissements ? Par quels dispositifs instaurent-ils, dans ce cadre, les conditions d'émergence de la félicité ? Pour comprendre la posture paradoxale dans laquelle se trouve le consommateur à la fois lucide et charmé, je vais tenter d'éclairer la relation qu'il instaure avec ces produits. Je mettrai pour cela à contribution les concepts proposés par la socio-anthropologie du jeu, ce dernier étant envisagé ici comme une « dimension de l'expérience susceptible d'émerger potentiellement dans n'importe quel type de situation » (Delchambre, 2008 : 12). C'est par le truchement d'entretiens approfondis³ réalisés auprès de clients convaincus que je me suis attachée à comprendre « où ils se trouvent » quand ils manipulent les produits du Pain Quotidien, faisant ainsi référence aux travaux de Donald Winnicott (1975) et d'Emmanuel Belin (2002) ; et plus particulièrement à leur réflexion sur le concept d'« espace potentiel », cet entre-deux déployé par le jeu entre la vie intérieure du sujet et le monde objectif qui l'entoure.

Le texte présenté ici ne prétend pas offrir un point de vue représentatif des modalités de la consommation dans cet établissement. Il s'agit plutôt d'en explorer une modalité spécifique à laquelle ce lieu se montre tout à fait propice, sans en détenir l'exclusivité. C'est à cette fraction de la clientèle qui est plus à la recherche d'un état d'être que d'un service ou d'un produit, que se réfèrent les lignes suivantes.

Esquisse d'une ethnographie du Pain Quotidien

Ce qui est exhibé par le fondateur

« Alain Coumont fait partie de cette histoire qui reste belge plus que jamais comme aux premiers jours » (Gabriel, 2005 : 7). Le Pain Quotidien est belge, les valeurs implicites dont regorgent les produits, ce sont les « nôtres », celles dont se compose notre identité, depuis des générations. C'est en tout cas ce qu'on voudrait suggérer aux consommateurs. C'est d'ailleurs à cela que le nom biblique du Pain Quotidien fait allusion : l'ancrage de la population dans une tradition judéo-chrétienne partagée. Depuis le nom, jusqu'à la mise en scène des échanges, en passant par le type de produits vendus, l'ensemble converge vers la diffusion de valeurs destinées à être lues et appropriées par les consommateurs de telle manière que « ceux qui viennent acheter leur pain, s'asseoir à la grande table à côté de voisins qu'ils ne connaissent pas, devant une tartine à la confiture et un café, en sont devenus les propriétaires, se considèrent comme ses légataires [du Pain Quotidien] » (idem, 2005 : 7).

Sans surprise, le pain constitue l'arc de voûte du style de consommation. Les grandes miches coupées en quart ou en moitiés évoquent, dans une tradition paysanne, le partage du pain autour de la grande table familiale. À travers l'histoire qu'il raconte, nous comprenons qu'Alain Coumont a réactualisé la « recette ancestrale » du pain qu'il partageait lui-même autour de sa table familiale, pour combler l'absence d'un pain à son goût dans les boulangeries bruxelloises. Ce goût, c'est dans le respect de la tradition culinaire qu'il a été le chercher :

Qu'ils soient de seigle ou de froment, aux noix ou aux raisins, tous nos pains sont porteurs de cette tradition. Préparés avec de la farine biologique moulue sur pierre, du levain naturel et une pincée de sel, ils fermentent lentement dans des bannetons individuels tendus de lin avant d'être cuits sur pierre brûlante. (Extrait du site internet)

³ Le texte présenté ici a été rédigé dans le cadre d'un séminaire de troisième cycle. C'est dans ce contexte que j'ai réalisé dix entretiens dont cinq approfondis dans la succursale du cimetière d'Ixelles à Bruxelles ainsi que de nombreuses heures d'observation dans différents établissements de la même ville.

Autour du pain qui se veut nutritif, traditionnel et artisanal gravite un univers spatial qui marque son adhésion à ces mêmes valeurs de manière ostentatoire. Au-delà des particularités de chacun des comptoirs, une homogénéité flagrante s'observe entre les points de vente. Lorsqu'il projette d'ouvrir une nouvelle boutique, le créateur (ou le franchisé) fait appel à l'architecte attitré pour assurer la légitimité du nom. Ceci confirme le caractère fondamental de l'aménagement des lieux et la création d'une atmosphère spécifique dans la mise en scène de la vente. L'organisation de l'espace nous laisse percevoir aisément l'amour du fondateur pour ce qu'il appelle le non-restaurant, c'est-à-dire « une maison transformée en restaurant. [...] Cela vous donne l'impression d'aller manger chez quelqu'un » (Coumont et Gabriel, 2005 : 133). Le désir de reconstituer une ambiance prenant toutes les allures d'un chaleureux foyer est patent. Les murs sont couverts d'un enduit rugueux et d'une peinture patinée dans les tons beiges. Ils sont ornés de quelques photos en noir et blanc dévoilant des maîtres boulangers la main à la pâte. Les lumières sont chaudes et tamisées. L'ambiance se veut calme, même si aux heures de repas l'espace se trouve parfois envahi par un raffut assourdissant. Une musique de fond, généralement instrumentale, est diffusée afin de ne pas distraire les lecteurs qui sont attendus (des journaux et revues sont mis à leur disposition).

Les principaux objets occupant l'espace sont certainement les meubles en pin fournis par le menuisier officiel de la marque. Si les formes de ces meubles sont sans aucun doute « à l'ancienne », la matière permet de relever, sans être un observateur aguerri, qu'il s'agit de reproductions. Ce qui n'était pas le cas de la première boutique pour laquelle Coumont souligne qu'il avait été glaner des vieilles pièces au marché aux puces, relevant à nouveau le substrat authentique de son projet. Chaque magasin est ainsi muni d'énormes confituriers sur lesquels sont disposés les multiples bocaux à la manière du garde-manger de nos grands-mères. D'autres objets aux allures passéistes meublent l'espace. Citons, en exemple, les pots à lait, la vaisselle en céramique blanche, les paniers à pain et une ancienne balance, semblable à celle à laquelle Coumont fait allusion dans son livre : « On les pesait – les miches de pain – sur la vieille balance Berkel de mon grand-père qui est, elle aussi, toujours dans le même magasin » (idem, 2005 : 88).

Enfin, les grandes tables autour desquelles se réunissent les clients sont également indissociables du Pain Quotidien. Elles témoignent de l'image de la sociabilité que l'on entend associer à cet espace.

L'ambiance qui nous caractérise vient de notre table commune. Autour de la table commune, chacun a le sentiment d'être en harmonie avec ses voisins. Sans doute parce que tous ceux qui y prennent place recherchent la chaleur de la convivialité. (Extrait du site internet)

En ce qui concerne les produits exposés pour la vente, ils partagent une caractéristique évidente : ils se montrent sagement nutritifs et élaborés dans les règles de l'art. Conformément au mouvement engagé au début des années nonante, il s'agit de promouvoir un retour à la nourriture savoureuse, en se démarquant des aliments aseptisés mis en exergue dans les années soixante, où le respect des normes de production était posé comme valeur prépondérante au détriment du goût (Delfosse et Letablier, 1999 : 161). Les produits Pain Quotidien font un subtil alliage de l'aseptisé et du savoureux, à l'allure authentique. Ce dont les étiquettes témoignent sans équivoque. Nous apprenons, avant même d'en connaître la nature, que le contenu du bocal a été produit selon le système à l'ancienne dans une entreprise portant le nom d'une famille dans laquelle on imagine aisément que les secrets ont été transmis de père en fils. « Savoureux produit du terroir liégeois garanti par un savoir-faire transmis depuis plusieurs générations », peut-on par exemple lire sur un pot de sirop. Afin de souligner l'ancrage territorial du produit, on fait savoir au consommateur potentiel la région d'origine qui prend ainsi l'allure du terroir légitime. Si l'accent est mis sur le caractère artisanal, la qualité biologique a dernièrement été intégrée à cet « esprit Pain Quotidien » (Coumont et Gabriel, 2005 : 108). Ainsi, dans la ferme tunisienne où Alain Coumont a été lui-même dénicher ses « sublimes » produits, les « cultures étaient entretenues de manière écologique, avec un amour quasi religieux de la terre nourricière » (idem : 131). Pour faire remarquer aux consommateurs qu'ils consomment dorénavant « bio pour le prix des produits "traditionnels" » (idem : 214), les denrées se sont vues marquées d'un logo explicite.

Si les classiques du Pain Quotidien accompagnent les repas des Belges depuis des générations (c'est le cas des tartines, de la soupe ou des cakes), la plupart des plats

qui sont à la carte s'en distinguent profondément. Tout le monde sait en effet que les cuisinières de nos campagnes ne servaient pas de la mozzarella, de la roquette ou des tomates séchées sur la table familiale. C'est, dans ce cas, par leur mise scène plus que par leur nature que les aliments semblent vouloir signifier un ensemble de représentations culturelles qu'il s'agit de faire vibrer chez le consommateur en lui présentant des produits naturels qui seraient venus directement de la campagne où ils auraient été préparés avec soin par un artisan passionné. L'intention de proposer des objets personnalisés se distinguant des produits industriels est évidente. Souhaitant pour cela masquer la chaîne de production sous-jacente à la marque, Coumont exprime son souci d'établir « une ligne directe entre le producteur et le consommateur » (idem : 133). Le recours à un discours faisant appel au registre du don participe sans doute du même dessein.

Nous aimons ce que nous faisons. Des aliments savoureux, préparés à partir de recettes simples et de produits naturels, c'est notre passion, nous désirons la partager avec vous. [...] Chaque produit a un savoir authentique. Nos cultivateurs et nos fabricants font leur travail avec le même amour et la même rigueur que nous faisons le nôtre. (Extrait du site internet).

Le caractère commercial de l'entreprise, généralement passé sous silence, transparaît néanmoins dans certaines affirmations : « Notre objectif est de vous donner envie de revenir » (Extrait du site internet). Et c'est réussi : dans cet alliage subtil d'une « tradition » mise au goût de la « tendance », les boutiques attirent une large clientèle bourgeoise à l'allure décontractée, prête à payer le prix pour manger ces tartines. L'image du « Pain Quot' », comme aiment à l'appeler les habitués, c'est donc également celle de l'élite qui y défile. Et le fondateur ne manque pas de le relever en énonçant scrupuleusement les noms des grandes stars ferventes de sa boutique à Beverly Hills. D'ailleurs, le premier Pain Quotidien n'était autre qu'« une boutique branchée dans un quartier alors à la mode » (Gabriel, 2005 : 6). Toutes les valeurs « essentielles » affichées de manière grandiloquente coexistent donc avec un discours du paraître, confirmant que le Pain Quotidien peut également être médiateur de distinction pour les classes aisées.

Comment le concept est-il approprié par les consommateurs ?

Parmi les motifs qui font la fidélité des clients, trois registres peuvent être distingués. D'une part, l'achat du pain dans cet établissement reconnu donne l'occasion au consommateur de confirmer le statut social dont il se targue. Le prix de ce produit de première nécessité y est largement supérieur à la moyenne si bien que s'y approvisionner dans la désinvolture témoigne du volume du capital économique des habitués. Un second registre renvoie à la qualité du service proposé par l'établissement. En ce qui concerne les propriétés des aliments servis pour ce qui a trait à leur saveur, leur composition nutritive et leur texture : « Parce qu'on ne va pas trouver ici un pain blanc très léger mais avec du levain » (Ariane). Et, d'autre part, en raison de l'appréciation esthétique de l'espace physique :

L'environnement, la décoration, c'est important. Pour l'oeil, pour l'esprit, ça détend. C'est bien, c'est agréable. Comme je vous le disais, les couleurs ne sont pas agressives. Le bois naturel, c'est quelque chose de conciliant. (Inigolezzi)

Enfin, un dernier argument mentionné renvoie aux représentations sociales associées par les consommateurs à ce décor. Ainsi, ces grandes miches de pain au levain à la mie dense qui auraient été élaborées patiemment dans les règles de l'art et seraient destinées à être réparties sur une grande table en bois viennent signifier un système de valeurs allant à rebours de celles qui prévalent dans le quotidien de ces citoyens, modernes et pressés. Il s'agit essentiellement des allusions aux valeurs sociales – et familiales en particulier, à la ruralité, au respect de la tradition et à la tranquillité. Dans les discours, la « vraie saveur » des aliments se marie ainsi avec les « vraies valeurs » qu'ils évoquent. Pour certains, cette atmosphère rappelle la douceur de vivre d'un temps révolu, souvent associé à l'enfance. Pour d'autres, ne l'ayant pas connue, c'est un idéal de bien-être auquel ils aspirent à goûter qui se trouve ici suggéré. Les deux options n'étant pas exclusives puisque les souvenirs peuvent attiser l'imagination.

J'avais ma grand-mère qui faisait tout ça à la maison. C'était vraiment ... Oui, ça s'attache vraiment à un souvenir bien précis de la vie. Mais ça fait aussi partie d'un imaginaire que j'aurais voulu connaître au quotidien et que je n'ai pas connu. Donc il y a des deux. (Stéphanie)

Les grandes tables plaisent ; elles évacueraient, pour quelques instants, le sentiment de solitude de ceux qui s'y installent, même s'ils reconnaissent volontiers qu'ils ne cherchent pas à tisser effectivement des liens avec leurs voisins. L'illusion apportée suffirait amplement à offrir la sensation qu'on se trouve ici moins seul que chez soi.

C'est la table d'hôte. C'est une illusion de non-solitude. (Alain); J'aime bien le côté social, sociabilisant. C'est convivial, c'est gai, plutôt que de s'isoler. (Stéphanie)

Même s'ils ne se parlent pas, les consommateurs réunis autour de la table savent qu'ils partagent avec leurs voisins des représentations culturelles qui les unissent : le fait même d'être friand de ces produits implique d'avoir les moyens de se les offrir et de savoir entendre ce qu'ils ont à raconter. Immergés dans le décor, ils apparaissent en effet comme les marqueurs d'une tradition partagée qu'ils viendraient raviver :

Le concept veut faire vivre ces symboles de pérennité en tout cas. [...] Et c'est ça que le Pain Quotidien essaie de faire, des trucs qui accompagnent ta famille depuis des générations : la table, le panier de pain, ... Ça [indiquant le panier en osier], c'est sûr que mon arrière grand-mère avait ça. (Laure)

Chacun des consommateurs marque une sensibilité spécifique à ces trois mobiles de consommation (la distinction, les sensations et les représentations). Néanmoins, lorsqu'ils apparaissent simultanément, ils entretiennent entre eux une relation d'influence réciproque. Les représentations dont les aliments font l'objet influencent directement leur appréciation sensorielle. Comme nous y invite Antoine Hennion, « il faut quitter un modèle dual, avec d'un côté des choses autonomes mais inertes, et de l'autre de purs signes sociaux, pour entrer dans un monde de médiations et d'effets, dans lequel sont produits ensemble et l'un par l'autre le corps qui goûte et le goût de l'objet » (Hennion, 2004 : 14). Aussi, le goût de l'objet se trouve modelé par une série de médiations qui peuvent avoir trait à la reconnaissance que lui voue la collectivité, à l'état d'esprit de son amateur ou au cadre dans lequel il est consommé, par exemple.

Je veux dire que ça a plus de goût ici. Il y a un petit quelque chose, avec le bois, le truc, la lumière et tout qui fait plus fort. C'est comme quand on mange des pâtes italiennes chez un italien, ça a toujours meilleur goût que quand on l'a fait à la maison. Il y a l'ambiance, la musique, les gens qui passent, ... Moi je suis très sensible à ça. Donc il y a toujours un petit plus. Parce qu'il n'y a pas que ce qu'on mange, il y a ce qu'on voit, ce qu'on sent. Il n'y a rien qui dénote, tout va vers ce côté rassurant. (Sophie)

La saveur des aliments vient ainsi donner corps aux déploiements symboliques qui accompagnent la consommation, tout en se trouvant elle-même directement influencée, dans un mouvement dialectique, par les représentations qui la façonnent.

Il n'est cependant pas évident que les plats servis aient composé, par le passé, les repas typiques de nos campagnes. C'est donc aussi par l'exercice d'une imagination créative que les consommateurs associent ces saveurs à la douceur de vivre qu'elles leur évoquent. La créativité est ici entendue, à la suite d'Emmanuel Belin, comme « la capacité d'utiliser des objets en relation avec notre vie intérieure et, de manière réciproque, d'élaborer notre vie intérieure en relation fertile avec des objets » (2002 : 96). Pour que la créativité s'enclenche, en dépit de l'artificialité évidente du décor, les consommateurs doivent éviter d'entretenir un rapport critique avec le monde matériel. Pour ce faire, ils mettent en place un mode de pensée que Paul Veyne a qualifiée de partielle, en allusion au conflit entre des idées inconciliables qui « se déroule dans la conscience ou plutôt à un niveau, situé juste au-dessous de la conscience, où nous savons très bien de quoi il ne faut pas que nous devenions conscients » (1983 : 102). C'est probablement parce qu'ils savent ce qu'ils ne doivent pas savoir que les consommateurs évitent scrupuleusement de s'interroger avec trop de précisions sur l'authenticité des produits. « Non, je ne pense pas que les produits soient vraiment artisanaux. Mais l'illusion est là et l'atmosphère rend le tout crédible en tout cas » (Stéphanie). Il n'est pas ici le lieu d'interroger la réalité dans un souci de

véracité, il importe davantage de se donner les moyens de se laisser porter par ce qu'elle suggère. « Ce qui nous pousse à croire, souligne Emmanuel Belin, n'est pas seulement le désir de connaître, [...] de s'informer sur le réel, [...] : c'est tout aussi bien l'appétit, la soif de jouissance, d'oubli, d'exagération » (1999 : 253). Dans ce souci d'évitement du réel au profit de leur créativité, les clients entretiennent avec leur environnement une confiance qui se décline sur le mode confiance, cette figure de la confiance qui va de soi, qui ne requiert aucun discours explicite (ce concept est proposé par Niklas Luhmann et repris dans Belin, 2002 : 138).

Ce caractère partiel de la croyance, facilité par le mode de confiance sur lequel les consommateurs s'y fient, pose les conditions d'instauration d'une confiance ontologique (Erikson, 1982) envers le réel. L'espace physique du Pain Quotidien qui se présente dès lors comme un environnement fiable autorise à suspendre temporairement et partiellement la frontière entre le monde intérieur des représentations et le monde extérieur, épargnant ainsi tout contact angoissant avec la réalité. « Là, c'est un petit cocon. Je ne dois m'inquiéter de rien, on ne va pas m'agresser, on ne va pas m'énervé, je vais manger du pain. Et après je serai plus disposée à affronter le dehors » (Ariane). En posant les conditions d'une « commensurabilité entre les sollicitations de l'environnement et les compétences d'imagination mobilisables par le sujet » (Belin, 1999 : 254), ce lieu revêt toutes les allures du dispositif bienveillant dans un environnement composé d'objets qui, « au lieu de nous opposer une résistance contrariante, vont littéralement au devant de nos désirs, les anticipent même, de sorte que nous en sommes comme enchantés » (Belin, 1997 : 9). Pour qu'un tel dispositif invite effectivement à la créativité, il est nécessaire qu'il se présente sous une forme souple et modulable, enclin de cette manière à s'inscrire dans le parcours des individus qui y déambulent (Belin, 2002 : 116). C'est le cas au Pain Quotidien, où chaque client vient puiser le bienfait désiré selon sa sensibilité. Certains apprécient l'apparente convivialité, d'autres la sensation d'un rapprochement avec la nature ou encore l'impression d'être entouré d'une chaleur familiale.

Moi je ne suis pas nostalgique de la ferme etcetera. Je n'ai jamais vraiment adoré ça. C'est plutôt tout ce qui est familial, on pense à sa grand-mère, des trucs de quand on était petit. C'est une nostalgie du temps passé de son enfance et d'une certaine tranquillité. (Ariane)

En définitive, cet environnement constitue un cadre idéal pour se prendre au jeu, en instaurant « un rapport créatif et significatif au monde, qui s'opère dans un cadre précaire et [...] prémunit contre l'angoisse du rapport au réel » Belin (2002 : 111). La précarité repose sur le risque, pour le consommateur, de voir à tout instant sa déambulation suspendue par l'irruption de la réalité dans son aire de jeu. Le « boucan incroyable » (Inigolezzi) de la machine à café, la tartine au crabe en réalité garnie de surimi (Didier), un croissant égaré traînant depuis la veille ou deux serveurs qui se chamaillent sont autant d'occasion d'interruption de la bienveillance du dispositif. Mais tant que la limite du dispositif reste latente, l'alimentation peut se faire sur le mode du « On fait comme si... », illustrant le paradoxe du jeu et la double conscience que requiert le fait de s'y laisser prendre. Les clients qui viennent pour apprécier l'instant ne cherchent pas à confronter scrupuleusement leurs impressions à la réalité. De toute évidence, ils ne sont pas dupes, ils saisissent l'expertise commerciale qui se cache derrière l'apparente authenticité. Néanmoins, ils aiment se laisser porter par cette atmosphère et faire comme s'ils vivaient le temps où l'on mangeait des produits artisanaux élaborés selon la tradition dans une ferme rurale. Une telle douceur de vivre a-t-elle un jour existé ? Ce n'est pas tant cela qui leur importe que l'illusion de faire comme si elle était ici et maintenant à leur portée. La fameuse formule d'Octave Mannoni s'applique à ces consommateurs qui semblent vouloir dire : « Je sais bien que ce pain n'est pas artisanal, mais c'est quand-même agréable », se donnant de cette manière les moyens de jouir du dispositif tout en connaissant son artificialité. C'est donc avec la complicité du client qui accepte de jouer le jeu que le succès de cette entreprise marketing est rendu possible :

C'est un peu comme aller voir un film qu'on a envie de voir. Mais c'est factice, c'est clair que c'est factice. Toutes ces histoires de confitures de grand-mère et la table familiale... Moi je n'y crois pas forcément mais on se laisse faire agréablement. (Inigolezzi)

Si la consommation du pain s'apparente à un jeu, il s'agit d'un jeu autotélique correspondant à la catégorie du play telle qu'elle a été introduite par Georges Herbert

Mead. Ce « jeu libre » associé « à la spontanéité, à la gratuité, à la créativité voir à l'absence de contrainte et de finalité » (Delchambre, 2008 : 6) se spécifie par son caractère processuel – en se focalisant sur le déroulement, la déambulation – et son caractère autotélique – en étant à lui-même sa propre fin. L'important n'est pas tant de s'être alimenté que d'avoir passé un moment agréable en lisant, en rêvassant, en discutant éventuellement.

Je décomprime. Je ne pense même pas. C'est une pause. Je ne pense pas spécialement à ceci à ça etcetera, je prends ma pause. (Ariane) ; J'ai ce côté après de m'être plu, [...] d'avoir pris mon temps. C'est un repos quoi, c'est vraiment une détente, un repos. (Sophie)

Cet espace de vente constitue donc, pour ceux qui acceptent de se laisser porter par les apparences, un dispositif bienveillant, lieu idéal pour se prendre au jeu en vagant au gré de leur créativité, entre le monde matériel et les représentations que celui-ci leur inspire. Le Pain Quotidien se présente alors comme un lieu propice au déploiement de l'espace potentiel ; cet entre-deux situé à l'interface du monde subjectif des représentations et de la réalité objective, où nous nous trouvons lorsque nous prenons plaisir à ce que nous faisons (voir Belin, 2002 et Winnicott, 1975). En vertu de son caractère bienfaisant, le dispositif invite à développer des activités sur le mode d'une créativité ludique, encourageant l'investissement symbolique des objets environnants ainsi amenés à peupler l'espace potentiel (Winnicott, 1975). Dans le cas du Pain Quotidien, les objets du dispositif, en symbolisant d'emblée des valeurs renvoyant à l'intimité culturelle (Herzfeld, 2005) des consommateurs, n'attendent qu'à être réappropriés, selon les sensibilités et les souvenirs de chacun. Les objets, comportements ou stimulations des sens intervenant dans l'aire intermédiaire d'expérience, l'espace potentiel, sont qualifiés de phénomènes transitionnels. Ils viennent remplacer le sein de la mère, objet rassurant par excellence lors des premiers contacts de la réalité interne du nouveau-né avec le monde objectif et envisagé de ce fait comme le lieu « inaugural de la mise en confiance » (Belin, 2002 : 76). De la même manière que l'aide des objets transitionnels permet à l'enfant de se « risquer hors de son cocon et effectuer un premier pas dans le monde, [...] sans succomber à la panique » (Joas, 1999 : 176), la manipulation des objets transitionnels composant le dispositif Pain Quotidien permettrait à certains clients de se replonger plus sereinement dans le monde du dehors.

Ça m'apporte un peu de chaleur. Je me dis, je vais aller au Pain Quotidien me prendre un chocolat chaud ça va me regonfler. Le moral remonte et puis je vais y aller. Ici, c'est un sas. On vient se ressourcer pour avoir la force d'affronter à nouveau l'extérieur. (Ariane)

Ces objets enchantés dont le pain constitue un exemple emblématique accompagnent la déambulation paisible du client dans ce dispositif qui ne serait autre qu'une « des formes "pour adultes" de l'établissement de la relation d'illusionnement propre au maternage » (Belin, 2002 : 257). C'est ce qu'invite également à penser la récurrence de l'allusion à la mère dans les entretiens que j'ai réalisés :

Je me demande si cette émotion ne renvoie pas à l'enfance. À ce côté, on rentre à la maison, maman a préparé le chocolat chaud, la tartine et ... Moi je me rappelle de ça : mes tartines au nutella et aux granulés avec du chocolat chaud quand je rentrais. Donc je viens chercher un chocolat chaud ici. Je n'ai plus ma maman pour me faire mon chocolat chaud. Donc moi ça me ramène en tout cas en enfance. Ça remplace certaines choses. C'est pour ça que je dis que l'émotionnel affectif rentre fort en jeu. (Ariane)

Le concept de « non-restaurant » mentionné ci-dessus prend ici tout son sens. Il s'agit de faire en sorte que le client se sente comme s'il se trouvait dans sa maison. Lieu qui constitue, à la suite du maternage, un espace potentiel d'apparition de cette coïncidence magique entre l'environnement et la vie intime (Belin, 2002 et 1999). C'est ainsi qu'en mangeant une tartine issue d'une miche de pain au levain, en manipulant une tasse en porcelaine blanche contenant un chocolat chaud, en buvant un potage autour d'une grande table en bois, pour ne mentionner que quelques exemples, certains estiment ingérer des aliments qui « nourrissent l'esprit autant que le corps » (extrait du site internet), comme c'était le souhait du fondateur. « Chaleur et paisible. Amour. Oui, des sentiments, de la chaleur, quelque chose de ... plutôt au

niveau des sentiments » (Stéphanie). Voilà ce que viennent chercher dans cette boulangerie certains consommateurs charmés.

En guise de conclusion

Dans ce texte, j'ai essayé de rendre compte de mécanismes permettant aux clients d'un établissement commercial donné d'instaurer des relations personnalisées avec des objets destinés à séduire la masse. Tout se passe comme si l'espace analysé revêtait les allures d'un dispositif bienveillant qui, en assurant une commensurabilité entre les attentes subjectives et les contraintes du réel, pose les fondements de la confiance ontologique permettant aux consommateurs d'engager leur créativité. Chacun des objets du dispositif se trouve ainsi disposé à être investi de significations symboliques ou imaginaires pour venir peupler, à la manière d'un objet transitionnel, l'espace potentiel dans lequel la vie intérieure se trouve en osmose avec l'environnement objectif. C'est dans cette aire intermédiaire que semblent se trouver ces consommateurs en activité, pour répondre à la question qui mobilisait mon attention en début de ce texte. En jouant sur un processus de production symbolique pour encourager l'achat, ce mode de consommation fait entrer ces échanges marchands dans la catégorie du play : plus que de s'être nourri, il importe d'avoir passé un agréable moment. Le flottement porté par la bienveillance du dispositif influence l'appréciation des aliments dont la saveur donne corps, dans un mouvement dialectique, aux représentations bienveillantes par lesquelles les consommateurs investissent l'espace. C'est donc également parce qu'émanent de l'établissement ces valeurs évoquant la douceur de vivre d'une tradition rurale révolue que les consommateurs apprécient le goût de ce qu'ils mangent.

Ce qui a été dit pour cette chaîne de boulangerie pourrait certainement être généralisé à une tendance marketing commune à d'autres établissements qui invitent à la consommation en suscitant un investissement symbolique des marchandises, en consonnance avec leurs propriétés strictement sensorielles. De cette manière, des objets produits en masse par cette entreprise commerciale viennent se loger dans la vie intime des amateurs pour y apaiser momentanément leur nostalgie en comblant un manque qui s'y exprime en creux. Il est néanmoins peu probable que ces aliments s'apparentent effectivement à ceux que préparaient nos grands-mères dans les campagnes d'antan. Parmi ces amateurs, même ceux qui ont un jour connu la saveur de cette cuisine doivent se donner les moyens de jouer activement le jeu, en imaginant que les sensations qui accompagnent leur déambulation substituent efficacement celles qui font l'objet de leur souhait. En somme, ils créent, à partir du goût présent, celui d'une douceur de vivre à laquelle ils regrettent de se trouver privés d'accès. C'est donc par l'exercice de leur imagination que les clients composent en mangeant l'objet de leur nostalgie, assurant à cette activité la double fonction du jeu créatif : procurer l'accès à l'intéressement et à la supportabilité (Delchambre, 2009 : 13). C'est là que prend sens la consommation des clients enchantés : suspendre l'angoisse ou l'ennui de ce monde dont le sens ne va pas de soi en instaurant un rapport créatif à la réalité matérielle.

Bibliographie

- BELIN, E., *Le jardin, le théâtre et l'ordinateur. Une réflexion sur la production des dispositifs d'enchantement dans la société moderne*, <https://www.comu.ucl.ac.be/RECO/GReMS/manuweb/scenetmachines.html>, 1997.
- BELIN, E., « De la bienveillance dispositif », *Hermès* 25, 1999, pp. 245-260.
- BELIN, E., *Une sociologie des espaces potentiels. Logique dispositif et expérience ordinaire*, Bruxelles, De Boeck Université, 2002.
- BOURDIEU, P., *La distinction*, Paris, Minuit, 1979.
- COUMONT, A. et GABRIEL, J.-P., *Le Pain Quotidien*. Cook+book, Gand, Editions Françoise Blouard, Jean-Pierre Gabriel et Alain Coumont, 2005.
- DELCHAMBRE, J.-P., « Le jeu créatif comme modalité de l'expérience dans une perspective pragmatique élargie », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, vol XXXX, n°1, 2009 (à paraître).

- DELFOSE, C. et LETABLER, M.-T., « Comment renaissent les fromages ? », in de BROMBERGER C., CHEVALLIER D. (dir.), *Carrières d'objets*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1999, pp. 161-181.
- ERIKSON, E., *Enfance et société*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1982.
- GABRIEL, J.-P., « De la farine, de l'eau et du sel » in COUMONT, A. et GABRIEL J.-P., *Le Pain Quotidien*. Cook+book, Gand, Editions Françoise Blouard, Jean-Pierre Gabriel et Alain Coumont, 2005, pp. 6-7.
- HENNION, A., « Une sociologie des attachements. D'une sociologie de la culture à une pragmatique de l'amateur », *Société* 85 (3), 2004, pp.10-24.
- HERZFELD, M., *Cultural intimacy. Social poetics in the Nation-State*, New York, Routledge, 2005.
- JOAS, H., *La créativité de l'agir*, Paris, Editions du cerf, 1999.
- LENCLUD, G., « Qu'est-ce que la tradition ? », in DETIENNE, M. (éd.), *Transcrire les mythologies*, Paris, Albin Michel, 1994, pp.25-44.
- POUILLON, J., « Tradition :transmission ou reconstruction ? », in POUILLON, J., *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspero, 1975, pp.155-174.
- VEYNE, P., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* Paris, Seuil, 1983.
- WINNICOTT, D., *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard, 1975.
- Site internet : www.lepainquotidien.com

Le possible et l'inacceptable

A propos de deux ouvrages récents des frères Boltanski

par Jean-Pierre Delchambre¹

- Christian BOLTANSKI et Catherine GRENIER, *La vie possible de Christian Boltanski*, Paris, Seuil, 2007 [VP ci-dessous].

- Luc BOLTANSKI, *Rendre la réalité inacceptable. A propos de La production de l'idéologie dominante*, Paris, Demopolis, 2008 [RRI ci-dessous].

Lire en parallèle les deux ouvrages récemment publiés par les frères Boltanski, Luc et Christian (ce dernier en collaboration avec Catherine Grenier, conservatrice de musée), est un exercice qui ne manque pas de sel, et dont l'intérêt ne faiblit pas dès lors qu'on l'aborde en ayant à l'esprit quelques unes des questions qui nous guident dans le cadre de nos travaux. Certes, il ne s'agira pas ici de passer ces deux livres au crible de la socio-anthropologie du jeu. Plus simplement, notre objectif sera de faire ressortir plusieurs éléments saillants d'une lecture qui, en plus d'apporter son lot de stimulations – mais aussi de surprises –, nous réserve quelques moments forts et autres morceaux de choix, qui ne sont pas sans entrer en résonance avec certaines de nos préoccupations, ou qui du moins se prêtent à un petit commentaire sous l'angle de notre grille de questionnement. On verra d'ailleurs qu'il n'est nul besoin que ces auteurs proclament une quelconque affinité *a priori* avec la question du jeu pour que nous puissions faire notre miel de ces deux ouvrages qui fournissent moult vues, témoignages, analyses, éclairages pouvant être repris et accommodés dans la perspective qui est la nôtre².

Paru en novembre 2007, *La vie possible de Christian Boltanski* est un livre d'entretiens dans lequel le plasticien et artiste contemporain raconte avec une grande franchise son parcours, sa vie et son œuvre. Quelques mois plus tard, en septembre 2008, Luc Boltanski publiait un essai critique, *Rendre la réalité inacceptable*, parallèlement à la réédition d'un long article écrit avec Pierre Bourdieu au milieu des années 70 – « La production de l'idéologie dominante »³ – à propos duquel il livre quelques clés de lecture en revenant sur la genèse de ce texte dans le contexte de l'époque. Cette double actualité éditoriale a permis à un public de non spécialistes de faire plus ample connaissance avec ces deux figures singulières que sont Christian et Luc Boltanski⁴. Ce dernier n'a plus à être présenté dans le « petit monde » de la sociologie et des sciences sociales. En 1999, il a publié, en collaboration avec Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme* (Gallimard), un livre qui a contribué à

¹ Professeur aux Facultés universitaires Saint Louis (Bruxelles)

² Précisons qu'au départ, l'idée de cette recension nous est venue suite à un petit « intermède » proposé dans le cadre d'un cours de « Socio-anthropologie de la culture », intermède qui esquissait un commentaire rapprochant librement ces deux ouvrages de Christian et Luc Boltanski. C'est la raison pour laquelle nos « intérêts de recherche » recouvrent ici aussi bien la SAJ que la sociologie de la culture.

³ Paru dans les *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 7, 1976, rééd. Demopolis, Paris, 2008.

⁴ Plusieurs articles de presse ont en effet été consacrés aux deux frères à l'occasion de ces publications. Signalons ces deux articles basés sur des entretiens réunissant Christian et Luc : Sylvain BOURMEAU, « La double vie des Boltanski », *Les Inrockuptibles*, n° 629, 18 décembre 2007, pp. 30-33; Nathaniel HERZOG, « Les Boltanski, le mythe de la caverne », *Le Monde*, 16 juillet 2008.

renouveler l'analyse des redéploiements du capitalisme depuis les années 1970-80⁵, et qu'il est permis de regarder comme un ouvrage majeur de la sociologie française contemporaine. Quelques années auparavant, associé à Laurent Thévenot⁶, Luc Boltanski s'était fait le promoteur d'une sociologie des conventions, des disputes, des épreuves, des justifications, que d'aucuns ont qualifiée de « sociologie pragmatique »⁷ (sans que ce soit ici le lieu pour discuter de cette appellation), et que certains ont tenté de résumer à l'aide de la formule programmatique – voire du slogan – affirmant le « *passage de la sociologie critique à la sociologie de l'individu critique (ou réflexif)* »⁸. Si l'on remonte encore un peu plus dans le temps, nous découvrons un jeune sociologue (Luc Boltanski est né en 1940) en train de faire ses classes, ou plutôt d'apprendre son métier et de faire ses premières armes (critiques) en compagnie de Pierre Bourdieu et de son équipe, dans le contexte turbulent des années 60 et du début des années 70. Inutile de rappeler au lecteur averti que le tournant évoqué ci-dessus en direction d'une sociologie pragmatique et conventionnaliste valait aussi comme prise de distance, voire comme rupture à l'égard de la sociologie critique de l'école de Bourdieu. Quel n'est pas dès lors l'étonnement que l'on peut ressentir, à la lecture du récent essai de Luc Boltanski, face à ce qui a toutes les apparences d'un retour assumé à une forme de sociologie critique, quand bien même celle-ci prétendrait être renouvelée, en tenant compte des rapports de forces et des critères de pertinence propres à la situation actuelle ! Même si, rétrospectivement, la place que *Le nouvel esprit du capitalisme* accordait à la question de la critique peut sans doute être réévaluée, jusqu'à ménager la possibilité d'ouvrir (ou de désobstruer ?) la voie qui conduit aujourd'hui à *Rendre la réalité inacceptable*, il est vraisemblable que peu de sociologues lecteurs du Boltanski de *L'amour et la justice comme compétences* et de *La souffrance à distance* – sans oublier *La condition fœtale*⁹ – auraient été en mesure d'imaginer ou d'annoncer ce développement, dont on ne sait s'il faut dire qu'il tient davantage du déplacement ou du revirement... Quoi qu'il en soit, c'est ouvertement que Luc Boltanski semble désormais renouer avec les impulsions d'une sociologie critique, cette dernière étant appelée à réassumer une fonction de « dévoilement » destinée à nous rendre, par-delà une réalité sociale « inacceptable » (et qu'il s'agit de faire apparaître comme telle), un monde qui soit tout simplement « vivable » !

Si la plupart des sociologues et anthropologues sont sans doute nettement plus familiarisés avec les travaux de Luc Boltanski qu'avec les œuvres de son frère Christian, c'est naturellement par un effet de perspective et de proximité, et non parce que la production artistique du second serait moins intéressante que la production scientifique du premier. Les amateurs d'arts contemporains n'ignorent pas en effet que Christian Boltanski est un des artistes français les plus connus et les plus réputés sur la scène internationale¹⁰. Depuis la fin des années 60, il a multiplié les œuvres, les installations et les expositions. A titre indicatif, on peut mentionner : *La chambre ovale* (1967), *La vie impossible de Christian Boltanski* (1968), *Recherche et présentation de tout ce qui reste de mon enfance* (1969), *Essai de reconstitution (Trois tiroirs)* (1970-1971), *L'album de photographies de la famille D.* (1971), *646 boîtes à biscuits*

⁵ A travers l'étude d'une littérature spécialisée consacrée au management, qui montre comment le monde de l'entreprise s'est inspiré de la « critique artiste » (ou critique culturelle) des années 60 pour asseoir de nouvelles légitimations autour de ce que les auteurs appellent la « cité par projet » (ou modèle réticulaire et connexionniste, faisant notamment appel à la mobilité et à la flexibilité, à l'autonomie et à l'initiative, à la réalisation et à la responsabilisation de soi, à l'activation et à la facilitation – cf. la figure du *coach-manager* –, etc.).

⁶ Voir en particulier : *De la justification*, Paris, Gallimard, 1991.

⁷ Voir : Mohamed NACHI, *Introduction à la sociologie pragmatique* (Préface de Luc Boltanski), Paris, Armand Colin, coll. Coursus, 2006.

⁸ La bonne blague, diront certains, qui n'auront peut-être pas tort, au moins sur la forme : il est douteux en effet que ce genre de petite phrase à caractère quasi « publicitaire » (ou auto-promotionnel) ait des effets bénéfiques sur la pensée et le métier de sociologue. Justement, il convient de rappeler que Luc Boltanski prenait déjà ses distances à l'égard de cette manière simplificatrice dans un entretien avec Albert Piette publié il y a une quinzaine d'années : « Y a-t-il une nouvelle sociologie française ? », *Recherches sociologiques*, vol. XXV, n° 2, 1994, pp. 87-100.

⁹ Respectivement : Paris, Métailié, 1990; Paris, Métailié, 1993; Paris, Gallimard, 2004.

¹⁰ Pour une introduction à l'œuvre de Christian Boltanski, on peut se rapporter au *Dossier pédagogique* qui lui est consacré par le Centre Pompidou, accessible en ligne (consulté en février 2009) :

< www.centrepompidou.fr/education/ressources/ENS-boltanski/ENS-boltanski.htm >

(1989), *Les Suisses morts* (1990), *Théâtre d'ombres* (2004)... Ce qui frappe d'emblée, à travers cette énumération de titres, c'est la dimension de recherche mémorielle, ou la reconstitution d'épisodes ou de destins évanouis à partir de traces ou de reliques à la fois ordinaires et précieuses. Il s'agit là d'une constante de la production artistique de Christian Boltanski. Bien que nous n'ayons nullement l'intention de nous livrer ici à une analyse de son œuvre¹¹, il va de soi que cet aspect – appelons-le la mémoire du quelconque, ou la préservation et l'archivage de vies singulières – ne saurait être isolé du contexte dans lequel le futur artiste est né et a passé son enfance.

* *
*
*

La naissance de Christian Boltanski, le 6 septembre 1944 à Paris, survient dans des conditions très spéciales, tant sur le plan historique que familial. Le père, médecin et chef de service dans un hôpital, est un juif d'origine russe, converti au catholicisme (par désir d'intégration). La mère, issue d'une bonne famille catholique d'origine corse, s'éloigne de son milieu familial¹² et du catholicisme, se rapprochant du Parti communiste à la fin de la guerre. Sous l'Occupation, dans le but d'échapper aux lois anti-juives, les parents Boltanski commencent par divorcer intentionnellement, et ensuite, voyant la situation empirer, ils mettent en scène une spectaculaire dispute au terme de laquelle la mère fait croire aux voisins que le père est définitivement parti – bon débarras ! En réalité, elle le cachera un an et demi sous le plancher de l'appartement, à l'insu de tout le monde, y compris du jeune Luc¹³ (c'est durant cette période que Christian a été conçu). Après la guerre, les parents se remarient, et les frères grandissent dans une ambiance familiale imprégnée par les peurs et les phobies d'un père pieux, sensible et angoissé, un peu « en dehors de la réalité »¹⁴, et sous l'emprise d'une mère malade et handicapée (une polio réduit fortement sa capacité à se déplacer), frustrée dans ses ambitions professionnelles et artistiques, et utilisant ses fils comme des béquilles¹⁵. Dans ce monde à la fois anxiogène¹⁶ et fusionnel¹⁷, où il n'est pas habituel de sortir seul, où on se lave peu, Christian survit

¹¹ Et encore moins à une analyse prétendant élucider l'œuvre à partir de la trajectoire biographique de l'auteur.

¹² Qui a mal accepté son mariage avec un juif, et qui s'est compromis dans le pétainisme et la collaboration.

¹³ Seul le frère aîné, Jean-Élie, était au courant et « a tout pris sur lui ».

¹⁴ La manière avec laquelle Christian Boltanski décrit le rapport à la religion de son père est à la fois touchante et instructive : « Ce qui est étrange, c'est qu'il est devenu très religieux mais que je ne l'ai pratiquement jamais vu entrer dans une église. Sa manière de vivre sa religion, c'était de s'enfermer dans la salle de bain pendant deux heures chaque matin, à lire des livres pieux. Ce qui est une manière juive de pratiquer la religion... Il lisait saint François de Sales, des choses comme ça. Je pense qu'il n'osait pas entrer dans l'église, il considérait qu'il n'avait pas le droit d'y entrer. Donc, quand j'avais onze ou douze ans, on allait tous les dimanches à la messe du soir à Saint-Sulpice et on restait tous dans la voiture, le temps de la messe. On restait en silence dans la voiture, pendant une heure. Quelque fois les enfants entraient, mais ni ma mère ni lui ne rentraient dans l'église » (VP, p. 12). On me permettra de suggérer ici un rapprochement avec les recherches de William Racimora portant notamment sur la pratique de la prière au sein du mouvement hassidique *Habad*. Cf. W. RACIMORA, « A la table du rabbin. Étude ethnographique d'un dispositif d'enchantement facilitateur d'*illusio* », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, vol. XXXX, n° 1, 2009.

¹⁵ « Elle aurait sans doute pu avoir des cannes, mais elle préférerait avoir ses fils pour cannes. Le fait qu'elle ne pouvait pas marcher était un moyen de tenir son monde, elle nous tenait en ayant besoin de nous continuellement et en mettant toute la famille dans un état d'inquiétude permanente. Seul Luc s'est échappé un peu, mais mon vieux frère et moi étions complètement sous sa dépendance, comme mon père » (VP, p. 13).

¹⁶ « On avait une vision de la vie comme étant extrêmement dangereuse, tellement dangereuse qu'il fallait faire attention à tout » (VP, p. 13).

¹⁷ « Nous avons une grande maison rue de Grenelle, et nous dormions tous dans la même chambre, les parents dans le lit et les enfants par terre. J'ai dormi par terre jusqu'à l'âge de dix-huit ou dix-neuf ans, dans un sac de couchage. Le soir, on mettait les sacs de couchage à même le sol, autour du lit des parents. C'était considéré comme dangereux de se séparer, on faisait une sorte de campement au sein de la maison » (VP, p. 13).

plus qu'il ne vit¹⁸, privé de scolarité régulière et coupé de la vie sociale (« je n'avais aucun copain »). Il semble appréhender le monde en restant derrière une vitre (celle de la voiture où il attend son père pendant son service à l'hôpital), tandis que la saleté – à la fois protectrice et repoussante – participe de l'établissement d'un « monde propre » étroitement replié sur lui-même (en dépit des apparences bourgeoises et d'une certaine ouverture à la bohème artistique). Retournant sur ce passé, Christian Boltanski se décrit comme un enfant « bizarre », un peu « mutique », quasi « schizophrénique ». Non qu'il s'agisse ici d'établir un diagnostic clinique, mais ce sont les termes mêmes auxquels recourt l'intéressé pour qualifier ses dispositions premières à l'égard de la vie¹⁹. Si Luc a dès l'adolescence le désir de s'échapper de cet univers confiné et étouffant (bien qu'anticonformiste) – ce qui l'amènera à « s'en sortir », notamment grâce aux sciences sociales –, Christian ne sortira jamais seul de la maison avant l'âge de 21 ans, et il devra à la découverte puis à la consolidation de sa vocation d'artiste de trouver une échappatoire.

C'est sous le regard bienveillant de son frère Luc que Christian dit avoir pris conscience que l'activité artistique pourrait être sa « chance »²⁰. Jusque-là, il accompagnait son père à l'hôpital (regardant et dénombrant les passants derrière la vitre de la voiture, tombant amoureux d'une fille à qui il n'adressa jamais la parole, etc.). Rentré à la maison, il jouait à ses jeux d'enfants²¹. Dans ces différentes situations, « il s'occupait » (il dit aussi : « ça m'occupait »). « Et puis, il y a eu un fait nouveau à l'âge de treize ans. J'ai fait un petit objet en pâte à modeler, comme en font les enfants débiles, et Luc m'a dit : "C'est joli ce que tu as fait..." A partir de là, j'ai décidé d'être artiste » (VP, p. 21). Dans un extrait que nous reproduisons ci-dessous, Christian Boltanski suggère une continuité entre ses jeux d'enfant et sa pratique artistique. Outre que cette idée – certes assez banale – est en affinité avec une thèse que la SAJ développe à partir notamment des travaux de Winnicott²², on peut aussi y déceler quelques éléments caractéristiques qui annoncent l'esthétique de Christian Boltanski : l'attention pour le minuscule et le fugace, la prise au sérieux des « petites choses » de la vie, le souci de sauvegarder ce qui risque de disparaître (voire ce qui a déjà été anéanti), l'utilisation de matériaux divers prélevés dans l'environnement quotidien, la relativité des dimensions et des échelles²³, la mise en valeur de l'ordinaire et du dérisoire (dans une perspective qui peut comporter une part d'humour, mais qui n'est jamais cynique ni ironique au sens « postmoderne » du

¹⁸ En raison également du contexte lié à la prise de conscience de la Shoah : « J'ai vécu toute mon enfance avec des histoires de survivants, tous les amis de mes parents s'étaient cachés, revenaient des camps, on vivait dans cette ambiance. Je ne sais pas ce qui, dans cette angoisse, était lié au traumatisme de la guerre, ce qui était lié à la polio de ma mère et à une sorte de folie que rien ne lui échappe, parce qu'elle ne pouvait pas marcher, ou à une sorte d'autre folie de mon père, qui était tellement en dehors du monde – aucun désir, aucun ami, rien... » (VP, p. 14).

¹⁹ « J'étais vraiment étrange. Heureusement, mes parents ne m'ont pas envoyé chez le psychiatre... Une fois, ils ont essayé de m'emmener chez un psychologue, mais ça n'a pas marché » (VP, p. 21).

²⁰ Non sans lien avec la question de l'identité juive : l'artiste, à l'instar du juif, devant selon Christian Boltanski assumer sa « différence », avec l'ambivalence que cela comporte (élu / réprouvé, honte / fierté, etc.) (cf. VP, pp. 8-9, 14, etc.). « Je crois que les juifs et les artistes ont ça en commun, ils sont à la fois refusés des hommes et élus de Dieu. Et je pense que ce sentiment d'être le dernier des hommes et en même temps élu fait l'artiste » (VP, p. 18). A propos de son identité juive, Christian Boltanski précise également : « je suis un enfant de la Shoah plutôt qu'un enfant du judaïsme » (VP, p. 19).

²¹ « Je restais terré à la maison, je jouais beaucoup aux petits soldats – ce que j'ai continué à faire jusqu'à l'âge de trente-cinq ans –, j'avais des centaines de petits soldats, je passais des heures à jouer. Un monde très schizophrène, enfermé dans des histoires à soi » (VP, p. 21).

²² D'autres auteurs ont bien évidemment soutenu cette thèse (par exemple Freud), l'originalité de Winnicott (et de ceux qui s'en réclament) étant d'attribuer un statut fort à celle-ci, en considérant que le jeu de l'enfant est un précurseur des expériences créatives de l'adulte, lesquelles permettent d'habiter le monde de façon impliquée et intéressante (et non seulement de l'agréments de façon imaginaire et compensatoire, comme l'affirme Freud lorsqu'il s'en tient à sa version « faible » du jeu, version qui assimile le jeu à une conduite permettant de « s'évader », en échappant aux frustrations imposées par le principe de réalité; à noter que la version « forte » du jeu chez Freud correspond au fameux « jeu de la bobine », ou *fort - da*).

²³ Ce qui signifie également le refus des dichotomies grand / petit, haut / bas, actif / passif, debout / couché, pensée / étendue...

terme²⁴), l'importance des assemblages manuels et des constructions matérielles²⁵, le télescopage entre la fiction et la réalité ou entre le comique et le dramatique, le jeu sur la présence et l'absence, la réflexion sur le pouvoir émotionnel et potentiellement « religieux » des objets-reliques, les œuvres dédiées à la reconstitution d'expériences passées, sous la forme d'installations, d'autels ou de chapelles (espaces de méditation et de recueillement), de « mythologies personnelles », etc. « Mon vrai travail, celui que je fais encore maintenant, a débuté en 1969, avec le petit livre *Recherche et présentation de tout ce qui reste de mon enfance*. J'ai un souvenir très précis : j'étais en voiture avec mes parents et j'ai compris, premièrement, que mon enfance était terminée, et, deuxièmement, tout ce que je devais réaliser comme art dans ma vie » (VP, pp. 33-34). C'est aussi en 1969 que Christian Boltanski rencontre Annette Messenger (artiste française née en 1943), qui deviendra sa compagne et qui le confirmera dans sa voie.

« J'ai beaucoup joué aux petits soldats, jusqu'à un âge très avancé, et ça m'a appris énormément pour l'art. Je faisais des parties qui duraient deux ou trois jours, de très grandes parties avec environ trois cents petits soldats. Je jouais avec mon neveu qui avait sept-huit ans, avec des règles très sérieuses. Ça m'a appris, par exemple, le fait que "petit équivaut à grand". Un tapis devenait une mer infranchissable, un fauteuil, une montagne qu'il fallait huit jours pour traverser... J'ai compris la relativité de la taille, et comment la maîtriser, ce qui est très important dans l'art : une chose petite peut devenir très très grande. Un petit tableau sur un mur peut prendre tout le mur, autant qu'un grand tableau. Tous mes objets minuscules s'inspirent sans doute beaucoup de cette expérience. A l'âge de vingt ans, par exemple, j'avais construit une grande ville en sucre – mais ce n'était pas une œuvre artistique – avec des milliers de morceaux de sucre. J'avais taillé et assemblé ces morceaux de sucre en forme de maison et puis, j'en ai eu marre, j'y ai mis le feu. Je n'avais pas de but artistique en faisant cette construction, mais il y avait des passages entre ce type d'activités et l'art. Toute mon enfance, à la campagne, j'ai fait des villes en pommes. [...] J'ai toujours aimé tailler des petites choses manuellement et me créer de petits univers » (VP, pp. 49-50).

De façon succincte, on se bornera à retenir ici un petit nombre d'éléments qui, premièrement, permettront de situer la production artistique de Christian Boltanski par rapport à certains aspects de l'esthétique moderne (ou de ce qu'il est convenu d'appeler ainsi), et qui, deuxièmement, pourront servir d'illustration à l'appui d'hypothèses défendues par les sociologues de la culture qui s'intéressent de nos jours à des notions telles que les « mondes de l'art », les « objets », les « médiations », etc. Il est évidemment tentant d'inscrire l'œuvre de Christian Boltanski dans le sillage de ces auteurs qui, de Baudelaire à Danto en passant par Walter Benjamin ou Deleuze (et bien d'autres encore), comprennent la modernité esthétique à travers le schème du renoncement à l'idéal classique de la beauté comme perfection (absolu prédonné, contemplation de l'Être ou des essences) se manifestant à travers une forme achevée et équilibrée (harmonie, plénitude, sérénité...). A rebours de cet idéal, la beauté moderne – *Ève après la chute*, selon la fulgurante métaphore baudelairienne – se caractériserait plutôt par l'assomption de la finitude, le primat du sensible, l'ouverture et la dispersion du sens (envers du fameux « manque-à-être »), l'inventivité et l'inachèvement, le trouble du désir (cf. la curiosité, la séduction, l'aventure...), l'absence de repos (ou le mouvement, voire l'errance et le déséquilibre), la discordance ou la dissonance, l'expérience et la mise en jeu (ou la performance), etc. Il est certes possible de rapprocher l'œuvre protéiforme de Christian Boltanski de ces thématiques, notamment celles, bien connues, qui ont été développées par les auteurs signalés ci-dessus : la mise en forme du transitoire, du fugitif et du contingent (Baudelaire), la transfiguration du banal (Danto), les épiphanies profanes (Benjamin), les expressions mineures (Deleuze)... A ceci près que la pratique esthétique de notre artiste plasticien ne s'encombre guère de justifications théoriques (de façon significative, Christian Boltanski revendique comme influences l'art brut, Arte Povera,

²⁴ « J'ai horreur de l'ironie, ce que je déteste le plus c'est l'ironie » (VP, p. 100). « Pour moi, l'ironie, c'est l'expression de la non-croyance : le fait de ne croire en rien, l'égalisation du bien et du mal, le sentiment que tout est pareil et donc que tout se vaut » (VP, p. 101).

²⁵ « J'ai toujours aimé tailler des petites choses manuellement et me créer de petits univers. [...] Quand on joue aux soldats, on construit de petits châteaux, etc. Il y a cette idée de manipulation d'objets et de manipulations de l'échelle » (VP, p. 50).

Art vivant et Gerhard Richter, etc.²⁶; en revanche, il prend ses distances à l'égard d'*Artpress* et d'autres approches intellectuelles de l'art, en ce compris Marcel Duchamp²⁷; en outre, s'il admet avoir emprunté au minimalisme et à l'expressionnisme certains de leurs codes et procédés, ce n'est certes pas au sens de l'art conceptuel, de l'expressionnisme abstrait ou du pop art...). Par ailleurs, l'activité artistique de Christian Boltanski, qui peut passer pour une refabrication du passé, un travail d'archivage ou de préservation, ou une reconstitution de vies (ou de morceaux de vie) en apparence modestes, vise à susciter une attitude de recueillement²⁸, en même temps qu'elle comporte une interrogation sur la religiosité de l'art (voir aussi les thèmes de la disparition et du souvenir, la mort, la séparation, etc.).

« Si l'on prenait une référence dans le passé, l'art que je veux faire aujourd'hui serait plutôt proche de celui des églises romanes. Est-ce que c'est moderne ou pas moderne, je n'en sais rien. Ce que j'essaye de faire, c'est de restituer le sentiment que l'on éprouve lorsqu'on traverse une église, qu'on soit croyant ou pas, et qu'on voit une cérémonie à laquelle on ne comprend rien – il y a un monsieur habillé bizarrement qui lève les bras, il y a de la fumée, de la musique, des gens qui baissent la tête... Tu passes, tu sens que c'est une chose importante, mais tu ne peux pas la déchiffrer... et tu ressors. C'est donc ce passage au travers de quelque chose que tu ne peux pas tout à fait comprendre, un ensemble de visions, de gestes, de sons » (VP, p. 120).

Remarquable extrait, qui incite à considérer l'œuvre ou l'installation un peu comme un rite de passage : on y entre, on en sort, et entre les deux, quelque chose se passe, qui nous modifie ou nous altère – ne nous laissant pas indemne –, sans que l'on sache très bien ce qui s'est passé dans cet entre-deux, au niveau du sens. Le déchiffrement des significations importe moins que l'effet du rite, en ce qu'il nous « prend » et agit sur nous (ce qui renvoie en anthropologie à la question de l'efficacité symbolique). L'artiste, de même que le sociologue ou l'anthropologue, est un non-croyant (entendons : non en termes de convictions mais de position ou de posture) qui s'intéresse à la question de la croyance comme vecteur et inducteur d'*illusio* (« Tu passes, tu sens que c'est une chose importante »). Si Christian Boltanski vise à travers ses œuvres une forme de recueillement, voire une émotion quasi religieuse, ces notions ne doivent pas être comprises en tant qu'elles seraient portées ou véhiculées par une attitude de contemplation (contrairement à l'art classique, éminent et « auratique »). Elles sont plutôt vues comme résultant d'une disposition qui incite à participer ou à « se prendre au jeu ». C'est dire en d'autres termes que la petite étincelle correspondant à l'émotion esthétique n'est pas quelque chose qui est provoqué par l'admiration que l'on vouerait conventionnellement aux sujets nobles ou supérieurs (aussi bien moralement que socialement), ou qui nous saisirait en face de grandeurs héroïques et intimidantes (ces hautes sublimités où l'air est raréfié). L'art de Christian Boltanski, qui est résolument « à hauteur d'homme », rencontre et suscite l'intéressement, comme ça, en passant, c'est-à-dire en accordant de l'importance aux petites choses – qui nous le rendent bien, pourrait-on dire à la façon de Bruno Latour²⁹. Mais comment l'artiste s'y prend-il ? Comment procède-t-il pour mettre en place les dispositifs qui vont produire les effets escomptés ?

Dans son livre d'entretiens, « C. B. » nous décrit surtout des intentions directrices, assez vagues (prendre en compte l'importance des petites choses, faire apparaître la

²⁶ Les sciences humaines sont également reconnues comme une influence : Lévi-Strauss et le structuralisme, Bourdieu et la sociologie des goûts et usages culturels, les musées d'ethnographie que Christian Boltanski fréquente assidûment et qui l'ont amené à regarder notre monde quotidien comme s'il s'agissait d'un monde exotique (VP, pp. 47-49, 77-78, 104-105, etc.).

²⁷ « Duchamp ne m'a réellement jamais intéressé, parce qu'il représentait pour moi un art sans sentiment, trop de réflexion sur l'art » (VP, pp. 114-115). Christian Boltanski se démarque également d'un art tourné sur lui-même, formaliste et autoréférentiel (« Une chose qui m'énerve, c'est qu'une grande partie de l'art actuel ne parle pas de la vie, mais parle de l'art » [VP, p. 185]), de même qu'il brocarde la fausse radicalité d'artistes se complaisant dans la pose transgressive, la provocation inoffensive, ou le conformisme de l'anti-conformisme (« Tous les vagues enfants de Georges Bataille m'insupportent » [VP, p. 184]).

²⁸ Pour rappel, W. Benjamin voyait dans ce type d'attitude une caractéristique de l'art « auratique », correspondant à un art cultuel ou sacré. Selon la thèse célèbre – et controversée – de Benjamin, ce caractère aurait été perdu (« perte de l'aura ») à l'ère de la « reproductibilité technique » des œuvres artistiques (cf. la photographie, le cinéma, l'enregistrement audio et visuel, etc.).

²⁹ Voir : *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, Synthélabo, coll. Les Empêcheurs de penser en rond, 1996.

dignité de l'ordinaire, reconnaître les vies singulières, sauver ce qui peut être sauvé...), ainsi qu'une multitude d'opérations concrètes (agencer, reconstituer, monter et montrer, bricoler, rapprocher, recréer, « travailler avec ce qui traîne là »...). Bien qu'il soit foncièrement anti-intellectualiste, l'art de Christian Boltanski incarne néanmoins une proposition esthétique qu'il est possible de situer – certes, avec tous les défauts et approximations que comporte une telle opération – par rapport à quelques grands repères de la réflexion sur l'art, telle qu'elle est habituellement reçue depuis environ deux siècles dans notre ère culturelle³⁰. Essayons de résumer le propos à l'aide de quelques formules allusives. Alors que l'artiste classique était censé tourner son regard vers le haut (voir le motif de l'*élévation*, caractéristique du « sublime antique »³¹ : être attiré et subjugué par un objet absolu – de nature religieuse ou métaphysique : Dieu ou les Idées –, sentir son âme s'élever, se purifier, et à la limite fusionner avec cet objet absolu, dans une sorte d'extase mystique où le sujet rejoint l'objet de son fantasme...), les choses se présenteraient sous un jour différent pour l'artiste moderne, aux prises avec une nouvelle donne, renvoyant aux défis et aux chausse-trappes d'un monde réputé « postmétaphysique » (voir les motifs post-kantiens et hégéliens de la perte de la totalité harmonieuse³², de la scission sujet / objet³³, ou encore du « sublime moderne », c'est-à-dire l'expérience de l'absence de fondement – l'abîme qui s'ouvre sous nos pas –, de la disproportion et de l'ambivalence, etc.³⁴). Dans ces conditions inédites, l'artiste est censé découvrir les enjeux liés au fait qu'il ne peut plus prétendre être un traducteur des Idées ou du Divin³⁵, ce qui l'amènerait à assumer un nouveau statut, celui d'assembleur ou d'aménageur de mondes, travaillant à partir de matériaux ordinaires (sans que cela soit pour autant dévalorisant), nous aidant à « tenir » (et à trouver une place) dans un monde « incertain » et « sans garantie »³⁶... D'une certaine façon, l'artiste dit moderne est celui qui, d'un même mouvement, révèle la faille de notre monde, et nous permet (à condition que d'autres ne mettent pas les choses au pire) de nous maintenir tant bien que mal en suspension au-dessus du vide ou de la béance, grâce à ces artefacts ou ces bouts de ficelles que sont les productions artistiques...

« Il y avait donc des boîtes de biscuits entassées comme ça tout autour de la galerie, chacune datée, et l'idée était – j'avais écrit un petit texte – que je cherchais à mettre ma vie en boîte pour la protéger. Je disais que la seule manière d'arrêter le temps était d'avoir une activité manuelle stupide, comme de faire ces petits objets qui, pendant que je les fabriquais, m'occupaient entièrement les mains et la tête. Si le temps de fabrication était d'une heure, l'objet représentait une heure d'activité manuelle et de pensée. Ça allait de petites boules en cire à de petites cages en grillage contenant un morceau de tissu et des cheveux, ou à des petits cônes en terre. L'objet en soi n'avait pas tellement d'importance,

³⁰ Il serait aisé de montrer que la césure entre un art prétendument moderne et ce qui précède relève au moins pour une part d'une vision empreinte d'historicisme et d'ethnocentrisme.

³¹ Marc SHERRINGHAM, « L'esthétique du sublime », in *Introduction à la philosophie esthétique*, Paris, Payot, coll. Petite Bibliothèque, 1992, pp. 195-222.

³² L'effondrement du *cosmos* des Anciens (notion qui est à entendre dans un sens philosophique et normatif, et non bien sûr au sens de la physique moderne – cf. A. Koyré, etc.) s'accompagnant de la fin de la correspondance classique entre macrocosme et microcosme (c'est Shakespeare qui suggère que le monde est sorti de ses gonds, ou Pascal qui s'effraie devant un espace désormais infini et silencieux...).

³³ Cf. la conscience malheureuse d'une subjectivité désormais privée de place naturelle, en porte-à-faux par rapport au monde.

³⁴ Rappelons également qu'en un sens, le « sublime moderne » fait signe vers un impossible : celui de donner forme à ce qui excède la forme, ou de représenter ce qui échappe à la représentation (cf. Kant, Burke... mais aussi Simmel et ce qu'il nomme la « tragédie de la culture »). Ce n'est toutefois pas cet aspect (qui a notamment donné lieu, dans le champ esthétique, aux innombrables tentatives de subversion et de déconstruction de la représentation classique) que nous souhaitons évoquer ici. On aura aussi compris que ce qu'il est convenu d'appeler le « sublime moderne » est un sublime qui se contredit, qui s'annule presque, en tout cas qui n'a rien de *sublime* dans le sens transcendant (et commun) du terme, étant donné qu'il nous enjoint de regarder et d'assumer notre pauvreté errante et vacillante.

³⁵ Même si, un temps, la vocation artistique comme nouveau sacerdoce, ou le culte de l'art comme religion profane, ont pu faire illusion (cf. une certaine conception emphatique du romantisme et de la bohème artistique...).

³⁶ Nous aurions pu aussi bien nous appuyer sur la distinction entre la « *mimesis* ancienne » (cf. Platon, Aristote... le primat de l'intelligible et la représentation comme imitation) et la « *mimesis* moderne » (Adorno, la pragmatique de la mise en forme et de la mise en scène... le primat du sensible et la représentation comme performativité). Voir l'ouvrage de synthèse de G. GEBAUER et C. WULF, *Mimésis. Culture - art - société*, Paris, Le Cerf, 2005 (traduit de l'allemand; éd. orig. : 1992).

mon projet était plutôt de mettre en boîte un temps donné. L'idée était de ne travailler qu'avec des choses que j'avais autour de moi dans l'atelier, ou encore des éléments que je trouvais dans un jardin, comme trois petits morceaux de bois que j'attachais ensemble. Il y a beaucoup d'objets faits avec des morceaux de drap que je découpais en lambeaux et que je retissais, des bobines de drap blanc, des petites bandelettes... Ils étaient enfermés dans des boîtes, que les visiteurs pouvaient ouvrir » (VP, pp. 40-41).

Dans le monde du fichage et de l'archivage (à des fins de contrôle), de l'emballage et de la publicité (marketing, merchandising, fétichisme de la marchandise...), de la traçabilité et de l'évaluation (management et société programmée), etc., Christian Boltanski s'efforce, comme il le dit, de mettre des morceaux de vie « en boîte », afin de les « protéger ». Ses fiches et ses archives, ses montages et ses compilations sont des tentatives, des procédés visant à perpétuer et à préserver – à extraire du maelström moderne –, à consigner et à sauvegarder tous ces faits menus, ces lambeaux d'existence, ces fragiles témoignages, ces indices de vies froissées et parfois concassées par l'histoire. Or, comme le suggérait déjà métaphoriquement Edgar Allan Poe (dans sa fameuse nouvelle intitulée précisément « Le Maelström »³⁷), si l'on veut ne pas être englouti par le tourbillon, on a intérêt à faire le bon choix d'objet – trouver le bon support et s'y agripper de la façon qui convient. Même s'il ne s'agit évidemment pas de les considérer comme une fin en soi (« Je montre des objets renvoyant à une absence du sujet » [VP, p. 167]), Christian Boltanski sait que l'on ne peut pas s'en sortir sans prêter attention aux objets (en tant que signes, supports, accroches, embrayeurs, véhicules, « phénomènes transitionnels », etc.). Et c'est ici que nous pouvons reprendre, de façon plus intuitive, la distinction introduite ci-dessus à propos des deux types du sublime : le sublime antique, c'est *ce par rapport à quoi on ne peut pas résister*, autrement dit une grandeur fascinante et grisante, irrésistible, qui soulève l'âme et porte à réaliser son destin (ce pour quoi l'on est justifié d'exister, l'accomplissement de soi – dans un sens non subjectiviste, insistons-y³⁸ – en fonction de sa provenance et de sa destination : le drame de l'âme, ou la perte – déchéance à la fois morale et sociale – revenant à être *détourné de sa voie – ou de son telos* –, par le désordre des passions, le désir, les tentations de la séduction, le jeu, etc.); par contre, le sublime moderne, en un sens, c'est *ce qui nous résiste* – aussi bien l'autre que la chose –, à travers l'expérience répétée que nous faisons de la traversée des épreuves de la vie quotidienne (les jeux du désir, les altercations intimes, les assemblages d'objets, les aménagements bancals, les incartades à l'issue aléatoire, les maladresses et les pertes, etc.), ce qui nous fait éprouver le déséquilibre et la vulnérabilité, nous mettant du même coup en mouvement, à la recherche du bon support ou de la bonne rencontre (bonheur = *bon heurt*)³⁹; selon ce dernier modèle, le drame ou la « pathologie », c'est de n'avoir pas renoncé à rejoindre l'objet absolu, ou encore de ne pas avoir fait son deuil de l'infini, en tous cas du « mauvais » infini, au sens où l'on peut aussi parler d'illusions nocives⁴⁰ (cf. choix d'objets fatals, idéaux toxiques, dépendances diverses, crispations identitaires et replis communautaires, croyances dogmatiques plutôt que pragmatiques, « faux espoirs » et « trop grands désespoirs », etc.). Ou comment les objets (en plusieurs sens) et les illusions (indispensables et / ou piégeantes) nouent un rapport qui entraîne souvent quelques complications...

« Aux Puces, ce qui est très touchant, c'est qu'on trouve des ventes après décès avec tous les objets de quelqu'un. Tu as, posés par terre, sur la même couverture, un petit carnet, une boîte, une horloge un peu plus belle, etc., tout cela mis à égalité. Là encore, c'est le portrait de quelqu'un en absence, ce qui m'a beaucoup intéressé. Ce qui m'a intéressé aussi, c'est l'idée de "faire revivre". Je m'achetais beaucoup de vêtements aux Puces et je pense que quand on achète un vêtement d'occasion on redonne la vie, on ressuscite le vêtement, parce qu'on le regarde, et si tu regardes quelque chose, tu lui donnes vie. Je me souviens qu'une fois j'avais acheté une veste américaine et dans la poche il y avait un ticket pour un spectacle à Broadway, et j'en avais été très, très heureux. Il y avait eu un passé, on ne sait pas pourquoi cette veste était arrivée là, et moi je continuais la vie de cette veste » (VP, p. 171).

³⁷ In *Histoires extraordinaires*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1973.

³⁸ Cf. le malentendu et presque le contresens des lectures subjectivistes de l'*eudemonia* aristotélécienne (la réalisation de soi selon Aristote n'ayant de sens qu'en fonction des fins attachées à la place que l'on occupe dans le cosmos hiérarchisé).

³⁹ On s'inspire ici notamment de Stanley CAVELL, *Qu'est-ce que la philosophie américaine ?*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 2009 (il s'agit d'une réédition d'ouvrages antérieurs).

⁴⁰ Ce qui suppose que d'autres soient bénéfiques et peut-être même vitales.

Une des caractéristiques de l'art de Christian Boltanski est de partir des objets ordinaires pour les charger de significations qui interrogent ou interpellent au sujet de notre rapport à la vie et à la mort, à la mémoire, à la disparition, à la présence et à l'absence, etc. Bien qu'il joue sur la relativité et la réversibilité des échelles (grand / petit, etc.), ainsi que sur le contraste entre pauvreté des moyens et dignité des effets visés, le plasticien n'utilise pas de ces distorsions, modulations, voire transfigurations et « éblouissements » (VP, p. 137) dans le but de fuir la réalité et de la remplacer par un simulacre, un ersatz ou un succédané. Si l'artiste utilise des objets « d'occasion », c'est pour les « faire revivre », y retrouver quelque chose de touchant et de palpitant, les restituer dans leur potentialité créatrice et prenante. A nouveau le parallèle s'impose avec le jeu, non seulement parce que ce dernier permet de s'affranchir jusqu'à un certain point de la réalité (ou de desserrer l'étreinte du « principe de réalité »), mais aussi parce qu'il permet de se mouvoir dans un « espace de jeu » élargi ou enrichi, nous plaçant dans un rapport plus satisfaisant, plus intéressant avec les choses. « J'étais guidé par l'idée que la relation que l'art entretient avec nous est très proche de celle qu'ont les enfants avec les jouets. Ce qui est beau chez l'enfant, c'est qu'il transforme la réalité : tu lui donnes ce briquet et il va s'en servir comme d'un avion ! Il y a un lien avec la réalité et, en même temps, il y a une manière de s'en échapper et de raconter une histoire totalement différente. J'avais donc l'impression que l'art devait être comme ça : entretenir un lien avec la réalité mais en permettant au spectateur de se raconter des histoires, de voyager... » (VP, pp. 151-152).

Christian Boltanski fait assurément partie de ces « défenseurs de la réalité apparemment triviale » (expression empruntée à Stanley Cavell). S'il ne regarde pas la réalité comme une fausse apparence, derrière laquelle il faudrait aller chercher une plus haute vérité (de nature idéelle ou théorique), il ne se contente pas non plus de recevoir le monde comme s'il s'agissait d'un bloc de réel qui s'imposerait à nous sur le mode de l'évidence objective. L'artiste plasticien prend les objets au niveau de leur concrétude, mais sans s'arrêter à leur être-là, à leur positivité éventuellement réifiée. Il ne suffit pas que les choses soient là. Encore faut-il qu'elles soient ouvertes, déployées, rendues vibrantes et intéressantes, ce qui suppose qu'elles soient reprises, récupérées et reconsidérées, reconnues plutôt que connues, recréées, etc. Stanley Cavell (s'inspirant de Wittgenstein et d'Emerson) exprime cela de la manière suivante : notre monde n'existe pas sur le mode d'une donnée objective ou d'un être-là, il a besoin d'être *constitué* grâce à des moyens culturels et symboliques. Si cette tâche est accomplie au premier chef par la créativité ordinaire (on pourrait ici renvoyer à des auteurs tels que Dewey ou Winnicott), il revient aussi à l'art d'établir des *possibilités de vie*, faute desquelles notre existence resterait désespérément morne et plate. L'activité artistique, au même titre que la créativité ordinaire, creuse la réalité afin de déployer le possible⁴¹ à partir de ce qui nous est donné (et avec quoi nous devons nous débrouiller). Sous cet angle, on peut trouver une affinité entre la question que pose l'art de Christian Boltanski – comment rendre les choses mémorables, émouvantes et intéressantes ? – et les enjeux d'une socio-anthropologie du jeu se réclamant d'approches mettant l'accent sur la créativité ordinaire et les conditions de l'intéressement (ou de l'habitation du monde).

« Quelquefois, je reçois des lettres d'artistes – par exemple, un artiste qui m'écrit qu'il ou elle vit à Limoges, qu'il/elle a vingt-huit ou vingt-neuf ans, et me demande : "Comment faire pour réussir ?" Indépendamment même de la qualité du travail, je crois que ce n'est malheureusement pas possible. Il y a une sorte d'injustice, mais j'ai l'impression que les réseaux d'amitié se constituent lorsqu'on est extrêmement jeune et que c'est très difficile, dans un autre contexte, d'arriver à se connecter. Et le travail s'en ressent : si tu n'as pas les bons amis, si tu ne connais pas les personnes avec lesquelles discuter... Ce n'est pas une question d'arrivisme, de se placer au bon endroit ou non, mais c'est le fait de pouvoir parler avec d'autres, de voir les choses intéressantes du moment. Et ce qui me frappe – c'était sans doute beaucoup plus facile à l'époque que maintenant –, c'est que j'ai connu plein de gens extrêmement jeunes. De Sarkis à Jean-Hubert Martin, à Cadéré, Alfred Pacquement, Suzanne Pagé, Béatrice Parent... Je crois que ça a été déterminant dans ma vie artistique, non pas parce qu'ils m'auraient poussé, genre "copains coquins" [*sic*], mais parce que j'étais

⁴¹ Cette notion ne devant pas être comprise ici dans un sens métaphysique (la réalité effective en tant qu'elle serait de moindre extension et de moindre importance par rapport aux possibilités contenues dans l'idée ou l'essence...), ni dans un sens transcendantal (les conditions de possibilité de l'expérience et de la connaissance...). Le possible (ou le potentiel) est plutôt à chercher dans l'ordinaire au sens où un auteur tel que Cavell (à la suite notamment de Wittgenstein) l'entend.

dans un monde artistique porteur de projets, d'histoires, de possibilités d'apprendre des choses, de coups à monter ensemble, etc. » (VP, pp. 53-54).

Par son refus de regarder l'art comme quelque chose d'éthéré, prenant sa source dans le registre de l'inspiration et s'élevant comme par enchantement (c'est-à-dire sans l'aide de médiations et hors contexte social-historique) vers les hautes sphères de la sublimité, Christian Boltanski illustre enfin quelques tendances actuelles de la sociologie de l'art et de la culture. D'une part, ses descriptions de la manière dont il utilise les objets, notamment en vue de susciter de l'émotion et du recueillement – ce que l'on pourrait appeler les trucs et les accessoires de la croyance⁴² – peuvent être rapprochées du programme sociologique visant à *restituer les médiations* qui interviennent dans la production et la diffusion des œuvres artistiques⁴³. D'autre part, cette réflexion sur les « intermédiaires » (objets et agents divers) qui permettent d'envisager concrètement la création et les relations qui s'instaurent entre différents intervenants (non seulement l'artiste mais aussi le public, les fournisseurs, les galeristes, les critiques, etc.) peut être prolongée en direction d'une sociologie des « mondes de l'art », telle que la conçoit Howard Becker, c'est-à-dire une sociologie qui étudie l'activité artistique comme un travail, le métier d'artiste pouvant se voir appliquer les mêmes catégories d'analyse que les autres professions⁴⁴. Cette approche, pour désillusionnante qu'elle soit (du moins par rapport à une certaine mystique idéaliste ou romantique de l'artiste), nous procure une vision plus réaliste du fonctionnement des mondes de l'art et de la carrière d'artiste. En particulier, le créateur n'apparaît plus comme un personnage isolé et exceptionnel, s'appuyant quasi exclusivement sur son génie, son charisme ou ses dons. Non seulement le talent (à l'instar de n'importe quelle autre compétence) est quelque chose qui doit se travailler, mais en plus, quelle que soit l'étendue de ses qualités et de sa volonté (ou de sa persévérance), un artiste a très peu de chances de se faire reconnaître et de « réussir » s'il ne fait pas les bonnes rencontres (avec les personnes « qui comptent », c'est-à-dire qui sont pourvues en capitaux et qui disposent du pouvoir symbolique au sens de Bourdieu), s'il ne trouve pas les bonnes « connexions » (avec des pairs, des renforts, des adjuvants, des facilitateurs, des porteurs de projets, etc.), c'est-à-dire s'il ne mobilise pas les « chaînes de coopération » (pour parler comme Becker) qui donnent au travail artistique son caractère collectif et situé.

«[Q.] Selon toi, il n'y a pas d'œuvre d'art qui puisse se développer en dehors d'un contexte ?

«Il peut y avoir de grandes œuvres solitaires, mais qui sont liées plutôt à ce qu'on appelle l'"art brut". Je crois qu'une vraie œuvre d'artiste se crée dans un groupe, généralement très petit. Un jour, dix personnes se rencontrent par hasard, parce qu'elles habitent dans le même quartier, parce qu'elles vont dans le même café ou parce qu'elles ont un truc à faire ensemble... Je suis sûr que c'était comme ça pour les cubistes, comme ça pour le pop, ou pour les artistes new-yorkais de la fin des années 1960, de Phil Glass à Bob Wilson. Tous les grands mouvements artistiques sont basés sur la rencontre d'un nombre restreint d'individus, très jeunes et qui ont vraiment le désir de travailler ensemble. C'est très difficile d'être un grand artiste isolé. J'ai une image pour décrire ça : on voit une photographie du Select en 1937, la terrasse est pleine et il y a une petite croix sur un monsieur, avec marqué "Pascin". Les autres sont certainement des artistes aussi, mais tous sont inconnus et ont dû mourir dans la misère. Pourtant, s'il n'y avait pas eu les autres, il n'y aurait pas eu Pascin. Pour qu'un artiste fasse quelque chose, il faut qu'il soit environné de tout un terreau de gens. Je ne pense pas que quelqu'un puisse exister s'il n'a pas ce terreau. Sauf en littérature, peut-être, mais pas dans la peinture. Dans mon cas, la période extrêmement importante qui va de 1969 à 1973 a été entièrement liée à des rencontres, à des amitiés, à des projets avec d'autres...» (VP, pp. 54-55).

* *

*

⁴² Une comparaison pouvant être faite ici – une fois de plus – entre le domaine esthétique et le domaine religieux (cf. VP, pp. 136-137, etc.).

⁴³ Voir notamment, à partir du cas de la musique (qui est un art qui passe pour être particulièrement dématérialisé) : Antoine HENNION, *La passion musicale. Une sociologie de la médiation*, Paris, Métailié, 1993.

⁴⁴ Howard S. BECKER, *Les mondes de l'art*, Paris, Flammarion, 1988, rééd. coll. Champs, 2006 (traduit de l'américain; éd. orig. : 1982).

Si le récent opusculé de Luc Boltanski, *Rendre la réalité inacceptable*, aura sans doute le don d'en irriter, voire d'en offusquer plus d'un (qui y décèleront de l'opportunisme, un manque de suite dans les idées, ou pire encore : une défection qui serait en même temps un retour en arrière, sinon une régression intellectuelle...), en revanche il ne manquera pas d'intéresser ceux qui, passé l'étonnement de voir un des principaux représentants de la sociologie dite pragmatique en revenir à une approche critique, recevront cet ouvrage comme une bouffée d'oxygène. A condition de ne pas être indisposé *a priori* par la posture revendiquée dans ce livre, on peut y trouver quelque chose de rafraîchissant, indépendamment de l'arrière-plan politique que l'on devine. Pas besoin en effet de partager les dernières sympathies – ou adhésions ? – partisans de l'auteur⁴⁵ pour trouver bienvenue la mise en cause qu'il propose de certains « conformismes » propres à la configuration sociale actuelle, en particulier ceux qui sont induits par une logique et une rhétorique de l'efficacité (renvoyant à une nouvelle forme du pouvoir, s'étendant à toutes les sphères de la vie en société et dont quelques mots clés, passés dans le langage courant, sont : management, gouvernance, responsabilité, « activation », *coaching*, réseaux, etc.). Écrit dans un style alerte et évocateur, composé de chapitres brefs et incisifs, cet ouvrage – qui accompagne la réédition de « La production de l'idéologie dominante » (article publié par Pierre Bourdieu et Luc Boltanski dans les *Actes de la recherche en sciences sociales* en 1976) – commence par nous replonger dans le contexte de la première moitié des années 70, avant de faire le lien avec la période actuelle, sous l'angle d'une analyse de la domination et de son habillage idéologique (dans sa version ancienne et dans sa version plus récente). Dans la première séquence, Luc Boltanski revient sur la naissance des *Actes* ainsi que sur la genèse de l'article rédigé à quatre mains et réédité aujourd'hui. En nous livrant quelques traces d'un passé pas si éloigné, mais que l'on ne semble plus guère en mesure d'appréhender en dehors de filtres idéologiques, le sociologue vise à nous *rendre vivante* cette période tantôt décriée et honnie⁴⁶, tantôt transformée en objet de fantasme et de nostalgie⁴⁷ – dans les deux cas figée en stéréotype, c'est-à-dire tarie en tant que source d'une expérience de pensée. Dans la deuxième séquence (articulation avec notre époque), Luc Boltanski restitue sa pertinence mais aussi son actualité à la critique de l'idéologie esquissée dans l'article cosigné avec Pierre Bourdieu, montrant en quoi les lignes directrices du discours sur la modernisation économique, scientifique et technocratique, en vogue dans les années 70, annoncent et préfigurent les ressorts du « nouvel esprit du capitalisme » qui s'est répandu à partir des années 80 et a fini par imposer ses nouveaux modes de légitimation au cours des quinze ou vingt dernières années. Ce rapprochement entre la démarche critique des années 70 et le projet de reconstitution d'une sociologie critique en prise sur les enjeux du monde actuel implique pour une part d'assumer les limites et les points aveugles de l'analyse proposée dans « La production de l'idéologie dominante » (nous en dirons quelques mots ci-dessous), et suppose d'autre part de provoquer un effet d'étrangeté par rapport à un certain nombre d'« évidences » qui sont aujourd'hui assénées et acceptées comme allant de soi – et qu'il incombe précisément à la critique « dévoilante » de remettre en question.

Par comparaison avec son frère Christian, Luc Boltanski est nettement plus discret au sujet de son histoire familiale⁴⁸. Le ton de l'essai publié récemment n'en est pas moins assez inhabituel, au regard des critères académiques en vigueur, puisqu'il oscille entre l'analyse scientifique et le témoignage plus personnel (évocation de ses rapports

⁴⁵ « *Je me sens de plus en plus proche des communistes libertaires* », confiait-il à un journaliste du *Monde* (16 juillet 2008).

⁴⁶ Voir le procès, récurrent depuis les années 80, à l'encontre de cette période dite « post-soixante-huitarde », depuis les néo-conservateurs américains jusqu'à Sarkozy.

⁴⁷ Voir la mythification de cette période (associée à une effervescence culturelle et politique, à la « libération sexuelle », aux dernières lueurs d'« historicité » avant que les temps ne s'assombrissent : fin des utopies, crise socio-économique, sida, etc.).

⁴⁸ S'il n'en dit mot dans *Rendre la réalité inacceptable* (ce qui, compte tenu du registre dans lequel s'inscrit cet ouvrage, n'a rien d'étonnant), il tient à souligner par ailleurs – dans un article de presse – qu'il approuve la version du récit familial que donne son frère : « *Christian m'a demandé s'il n'avait pas eu tort de dire tout cela sur notre enfance dans ce livre. Je lui ai répondu qu'il était en deçà de la vérité. C'était effectivement un monde très étrange même si nous ne nous en rendions pas vraiment compte, plongés dedans* » (cf. *Les Inrockuptibles*, art. cit.). Signalons par ailleurs que Luc Boltanski a également publié en 2008 un volume, *Nuits*, composé de deux pièces de théâtre, dont les intrigues font allusion à l'univers concentrationnaire, aux crimes collectifs et à la responsabilité de personnes ordinaires.

avec Bourdieu⁴⁹, anecdotes concernant le lancement et la réalisation des *Actes*, etc.). La composante autobiographique n'est donc pas absente de cet ouvrage. Témoin l'« élégie » sur laquelle il s'ouvre, qui tente de ressaisir un certain *esprit du temps* du début des années 70, dont voici un extrait :

« En ce temps-là, ce qui aurait été impensable dix ans plus tôt; ce qui, dix ans plus tard, redeviendra, non seulement incongru mais bien inacceptable, était l'évidence même. Oui, on pouvait travailler, presque tout le temps travailler, tout sacrifier au travail et, d'un même geste, rire, aimer, détruire, construire, se promener, veiller, boire, jeûner, dormir; croire que la science invente et qu'elle est politique; croire à la science et ne pas y croire; croire à la politique et ne pas y croire; croire en nous-mêmes et ne pas y croire du tout. Être le plus sérieux du monde et se moquer, non pas de tout, mais de presque tout. De tout ce qui nous empêchait de vivre. Oui, on se moquait du monde. Car on pensait dur comme fer que, tel quel, il ne pourrait plus se tenir tel qu'il avait tenu jusque-là, avec États, écoles, usines, police, bordels, armée, guerres, juges, colonies, patronat, folie, et le malheur du travail productif, et le sérieux des chefs, des responsables, parfois criminels mais toujours d'élite – c'étaient des esprits sérieux, dévoués, bien formés, plein de plénitude, plein d'expérience et de bonne volonté –, et ces discours qui répétaient sans cesse l'évidence, c'est-à-dire la réalité, telle qu'elle était, tel qu'il ne pouvait en être autrement, avec un peu d'idéal malgré tout, pour qu'on ne perde pas de vue quoi ? Mais l'espoir, la croyance que le pire était passé. [...] »

« Mais on ne les croyait plus. On ne croyait plus que les grands moments de la vie n'étaient rien d'autre que toutes ces épreuves – les concours, les examens d'embauches, les examens médicaux pour obtenir les certificats du même nom, le service militaire, les décorations (ou pas de décoration), les naturalisations (ou pas de naturalisation), les carrières (ou pas de carrière), la retraite (ou pas de retraite), l'octroi d'un crédit (ou pas de crédit), etc. On n'en voyait pas la nécessité. Tout à coup, on ne comprenait plus pourquoi tout le monde devait être tout le temps sélectionné, ce que voulait dire le mérite, pourquoi les sélections étaient toujours préjudiciables à certains et favorables à d'autres, ce que voulaient dire le bon goût, le talent, la morale, le progrès. On ne comprenait plus rien à la réalité et on avait le sentiment qu'elle nous dissimulait le monde. Et c'est pour ça qu'on faisait de la sociologie » (RRI, pp. 11-13).

Qui dit élégie dit plainte, et donc sentiment d'avoir perdu quelque chose. Mais quoi ? Quelque chose de fugace et insaisissable, en équilibre fragile, qui permettait d'échapper à l'emprise du sérieux et des institutions, sans verser dans la futilité et le cynisme; un jeu sur l'engagement et la distanciation, ou un régime de croyance (« y croire », mais pas trop, ni trop peu, et de telle façon que cela puisse être l'un et l'autre – travailler avec passion, en prenant du plaisir, en construisant et en critiquant, etc. –, plutôt que l'un ou l'autre), régime de croyance qui était à la fois soutenant et dynamisant, impliquant et déterritorialisant, protecteur et stimulant, etc. On pourrait dire, si cela ne prêtait à sourire (signe des temps ?), une certaine manière de concevoir, ou plutôt de vivre la liberté : une liberté vraiment libre, ou qui libère – ce n'est qu'en recourant à ce genre de périphrases que l'on peut encore espérer désembrouiller ce mot dont le sens n'a cessé de s'obscurcir depuis deux ou trois décennies –, et non la liberté comme slogan (publicitaire) ou comme mot d'ordre (au nom duquel s'exercent les nouvelles formes de pouvoir basées sur l'incitation et l'autocontrôle, la performance et l'adaptation, l'initiative et la flexibilité, etc.), voire comme cache-misère d'une société décontentancée, fatiguée et anxieuse. Ce qui a été perdu fait donc aussi signe vers quelques uns des problèmes lancinants de la période contemporaine : non seulement cette liberté devenue une formule creuse et asservissante⁵⁰, mais aussi « tout ce qui nous empêch[e] de vivre », la multiplication des « épreuves » qui visent à sélectionner et à exclure (plutôt qu'elles n'aident à trouver une place et à vivre), le coût humain exorbitant que représentent tous ces efforts pour simplement « tenir », etc.

La manière avec laquelle Luc Boltanski nous décrit le lancement des *Actes de la recherche en sciences sociales* illustre ce changement d'époque. Les indications que fournit le sociologue, loin d'être seulement anecdotiques, jettent un éclairage sur le contraste apparu entre l'université des années 70 et l'université d'aujourd'hui⁵¹. Quel

⁴⁹ Appelé « le patron » (ce qui donne lieu à une longue note, en page 179, dans laquelle il parle notamment de relations « qui mêlaient, de ma part, respect et proximité et, je crois, de la sienne, autorité et affection », etc.).

⁵⁰ Ce qui génère le risque de confusion entre la valeur et ses contrefaçons, jusqu'à ce qu'on lâche la proie pour l'ombre, c'est-à-dire que l'on renonce à défendre la liberté dans ce qu'elle a d'essentiel et d'irremplaçable.

⁵¹ Sans tenir compte ici des spécificités de l'enseignement supérieur français.

que soit le jugement que l'on porte sur la sociologie et l'école de Bourdieu, on conviendra que les *Actes* sont parvenus à se faire reconnaître en tant que revue scientifique réputée, largement diffusée dans le champ des sciences sociales. Pourtant, le moins que l'on puisse dire, c'est que les conditions dans lesquelles cette revue a vu le jour ont peu à voir avec les critères et manières de faire relevant d'une gestion sérieuse et efficace (du moins tels qu'on les enseigne aujourd'hui dans les écoles spécialisées) ! Lancée par un petit groupe de chercheurs qui, en position d'*outsiders* dans leur propre champ, avaient la préoccupation de faire passer des choses nouvelles (tant sur le plan de la théorisation que de la méthodologie ou encore de l'objet), tout en faisant les choses différemment (notamment en matière d'édition, en particulier par rapport aux normes et procédures imposées par les revues consacrées⁵²), les *Actes* ont dans un premier temps été composés grâce à un travail collectif qui mêlait enthousiasme et amateurisme, bricolage et ruse, expérimentations mais aussi exigence scientifique (sans quoi nous n'en parlerions pas trente-cinq ans après). Non seulement tous les membres de l'équipe étaient invités à mettre la main à la pâte, au niveau des diverses tâches, depuis le travail d'investigation et de rédaction jusqu'à la mise en page (qui se faisait « à la main »⁵³, le plus souvent au cours de réunions nocturnes qui pouvaient se prolonger jusqu'au petit matin), mais qui plus est, la revue n'aurait pas pu exister sans la sollicitation de renforts (collègues, chercheurs, éditeurs, personnels administratifs, etc.), qui apportaient leur collaboration, ou qui mettaient à disposition une partie de leurs compétences (savoirs et savoir-faire). Ce qu'il faut bien appeler un détournement de ressources humaines, à un niveau informel et à la faveur des interstices du système (ou des zones d'ombre de l'institution), était rendu possible par le cadre organisationnel, qui n'était pas encore à ce point soumis aux pressions normalisatrices et concurrentielles découlant des normes d'efficacité, d'évaluation et de contrôle par la performance. Selon la vision que nous en donne Luc Boltanski, les universitaires ne travaillaient certainement pas moins à cette époque, mais peut-être travaillaient-ils de façon plus créative, grâce à des conditions qui ne restreignaient pas drastiquement le champ des possibilités, et qui favorisaient une certaine solidarité intellectuelle, y compris entre les « marginaux de l'intérieur »⁵⁴ (à rebours des logiques actuelles, qui poussent au contraire à la compétition, à l'adaptation et au conformisme, induisant une méfiance diffuse entre « usagers », ainsi que des attitudes utilitaristes à courte vue, etc.).

« Le caractère fragmenté, désarticulé de cet univers présentait l'avantage de rendre difficile l'intériorisation de normes que l'on voyait sans cesse transgressées. Des lois du marché universitaire existaient certes, et on pouvait le savoir. Mais on pouvait aussi, à un certain prix, plus ou moins les ignorer. Elles n'étaient pas tout le temps présentes à l'esprit de tous. Et cela donnait du courage. Il y avait plusieurs marchés et non un grand marché. Et, entre les interstices de ces marchés, des zones, où pas grand-chose ne marchait, mais où l'on était, à condition de ne pas attendre grand-chose, plus ou moins protégés. Aussi les institutions étaient-elles pleines de gens qui n'auraient pas dû être là. Qui étaient là en quelque sorte par hasard. Des gens pas très diplômés ou pas très performants, ou pas très au courant (des indices, des carrières, des bons plans), même parfois un peu bizarres. Mais sans être nécessairement, chacun pris séparément, des super-génies, ils formaient un monde où quelque chose pouvait arriver, des intérêts nouveaux, des thèmes jusque-là non traités et des façons inattendues de les aborder » (RRI, pp. 46-47).

Dans « La production de l'idéologie dominante », Pierre Bourdieu et Luc Boltanski décryptent le discours de la modernisation qui avait cours dans la France de Giscard d'Estaing, en utilisant des matériaux de diverses provenances (ce qui donne au texte un caractère de « dossier », rassemblant des documents assez hétéroclites : extraits d'ouvrages, articles de presse, statistiques, photographies et illustrations, entretiens

⁵² « La question de la taille des papiers était aussi importante. On voulait échapper aux formats prédéfinis. Publier une note d'une page aussi bien qu'un texte de la dimension d'un petit livre » (RRI, p. 16).

⁵³ « C'était avant les ordinateurs de bureau dont l'irruption dans notre environnement, au cours de la première moitié des années 1980, allait changer, pour le meilleur et pour le pire, les conditions de notre travail et même, il faut bien le dire, nos vies, qui deviendront alors plus autonomes et plus rapides, mais aussi plus compétitives et plus solitaires, brisant le travail d'équipe, avec ses disputes et ses moments de franche rigolade, nous laissant croire, un moment, qu'on pouvait tout faire par soi-même, qu'on n'avait plus besoin des autres, que chacun était l'équipe à soi tout seul, que chacun était tout puissant » (RRI, p. 27).

⁵⁴ « Or nous, les enfants gâtés de la génération qui a suivi Mai 1968, avons la chance de pouvoir être encore des marginaux de l'intérieur » (RRI, p. 83). On songe ici à la distinction entre marginaux et établis, telle qu'elle a été thématisée notamment par N. Elias ou H. Becker.

télévisés, etc.). En rapprochant ces différentes bribes de discours tenus par des représentants de l'élite économique et politique, administrative et scientifique⁵⁵, les sociologues entendent faire ressortir la « cohérence » et la « densité » de la matrice idéologique qui sous-tend ce genre de production discursive, rendant ainsi lisible et perceptible ce que les auteurs appellent « la philosophie sociale de la "fraction dominante de la classe dominante" » (RRI, p. 52). La mise à plat de cette « vision du monde » s'accompagne d'un effet de décalage, de mise à distance ou de défamiliarisation : présentés en dehors des contextes « rituels » d'énonciation, et dépouillés des atours symboliques qui leur confèrent crédibilité et légitimité, les énoncés en question apparaissent dans leur « médiocrité » et leur « platitude » (RRI, p. 54). Par-delà la critique (attendue) de l'arbitraire qui se donne comme nécessité et évidence⁵⁶, un double intérêt de l'analyse menée par Boltanski et Bourdieu est de montrer que le discours de la modernisation peut facilement être ramené à un tissu de « lieux communs »⁵⁷, en même temps qu'il semble devoir être énoncé depuis ce que les auteurs appellent des « lieux neutres » (cf. clubs, sociétés savantes, soirées de débats ou week-end de réflexion, etc.), c'est-à-dire des lieux dans lesquels il est de règle que les personnes fassent abstraction de leurs appartenances et attachements, laissent pour ainsi dire au vestiaire leurs intérêts et positionnements sociaux⁵⁸, comme si cela était la condition de l'adhésion à un discours qui se présente comme universel, transversal (ou réticulaire), désidéologisé, détaché des intérêts particuliers, et bien sûr doté de l'autorité de l'« expertise ».

Le discours de la modernisation, qui a trouvé à s'appliquer prioritairement dans les domaines de l'économie et de l'administration publique, allait de pair avec une tendance à la délégitimation des références au « peuple » et aux « classes sociales » (cf. les motifs de la « fin des idéologies », de la « fin de l'histoire », de la « dépolitisation », de la « montée de l'individualisme », etc.). Luc Boltanski présente en outre ce discours comme une « idéologie de transition », qui a accompagné (de façon non neutre) une certaine crise de l'État Providence, et qui a « annonc[é] la montée en puissance des thématiques néolibérales », non sans lien avec des thématiques néoconservatrices qui se sont développées au même moment dans les années 80, contribuant à disqualifier les anciens référents et à faire place nette pour les légitimations de l'expertise et du « nouvel esprit du capitalisme ». Cette manière de voir suggère deux choses : premièrement, le règlement de compte entrepris par les néoconservateurs, visant à liquider les mutations culturelles issues des années 1960-70 et à réinstaurer un ordre moral plus conforme aux valeurs traditionnelles, a très bien pu coexister (même si cela paraît à première vue paradoxal) avec la récupération et le détournement, par les néolibéraux, de thématiques venant de la contestation culturelle (cf. la critique des hiérarchies et des rigidités, le rejet des statuts, la promotion de la réalisation de soi, les nouveaux dispositifs du réseau et des projets, etc.), thématiques ensuite mobilisées au profit d'un « néomanagement » basé sur la flexibilité et la mobilité, l'individualisation des mérites, la responsabilisation de soi, l'autonomie et l'autocontrôle, etc. ; deuxièmement, ce que Luc Boltanski a appelé (avec Eve Chiapello) le « nouvel esprit du capitalisme » peut avoir eu comme précurseur ce discours de modernisation qui se fondait sur la légitimité de l'expertise (ce que l'on appelait aussi dans les années 70 la *technocratie*, c'est-à-dire une forme de légitimité qui est calquée sur les modèles des sciences exactes, et dont Luc Boltanski rappelle qu'elle a été étendue au domaine social, politique et économique

⁵⁵ Y compris parfois des sociologues. Sur les liaisons dangereuses entre la sociologie et l'expertise, voir aussi, dans un autre registre, le récent ouvrage de J.-M. CHAUMONT, *Le mythe de la traite des blanches. Enquête sur la fabrication d'un fléau*, Paris, La Découverte, 2009.

⁵⁶ Conformément à la théorie bourdieusienne du pouvoir symbolique et de la légitimité culturelle.

⁵⁷ Un triple procédé est mis en œuvre pour enlever à ces discours leur pompe, leur solennité, leur prétention ou leur sérieux : « la concentration » (ou rassemblements de bribes éparses de façon à révéler un schème implicite, organisateur de pratiques), « la description analytique » (c'est-à-dire une description qui, loin d'être soumise au diktat de ce qui se donne comme unique réalité que l'on est bien forcé d'accepter, « fait surgir la possibilité que le présent soit autre qu'il n'est » [RRI, p. 88]), et « l'ironie » (ou « le rire de la critique » en tant qu'il produit un effet de « désacralisation », tout en offrant un autre point d'appui que « l'indignation morale » [RRI, p. 85]).

⁵⁸ En particulier, l'affiliation politique semble ici peu discriminante, le discours de la modernisation pouvant être tenu, à partir de ces lieux neutres, aussi bien par des personnalités « de droite », « de gauche » ou « du centre » (cf. p. ex. M. Poniatoski, J.-J. Servan-Schreider ou J. Delors...).

notamment par l'entremise des élites formées à « Sciences po »). L'élucidation de ces deux déplacements dans l'espace des légitimations nous procure deux clefs importantes, dont on peut attendre qu'elles nous aident à sortir du brouillage idéologique ambiant – la confusion tenant notamment au fait que, d'une part, les discours néoconservateurs et néolibéraux ont pu, jusqu'à un certain point, aller main dans la main (comme cela est évident depuis les néoconservateurs américains jusqu'à Sarkozy), et d'autre part, que la configuration actuelle ne se réduit pas à des logiques néolibérales, à tel point qu'il est parfois tentant de renouer avec un certain nombre d'analyses sociologiques du début des années 70 qui parlaient de « sociétés programmées » (l'université post-Bologne étant une bonne illustration de ce mixte de libéralisation et de bureaucratisation, de mise en concurrence et de mobilité sur un plan horizontal, combinées avec une gestion et une intégration de plus en plus verticales, donc administrativement pesantes et énergivores, etc.).

Certes, il n'est pas question de transposer telles quelles des analyses et des impulsions qui ont fait leur temps. Certains aspects de la critique proposée par Bourdieu et Boltanski sont incontestablement datés, et l'auteur de *Rendre la réalité inacceptable* est le premier à reconnaître plusieurs limites de l'article publié en 1976. Il relève ainsi trois points aveugles de l'étude menée à l'époque. Trois grands thèmes n'apparaissent pas : l'écologie politique, les enjeux liés aux genres et à la sexualité, et la question des étrangers et des migrants (notamment par rapport à ce que l'on appelle aujourd'hui les « sans papiers » et le travail précaire). Ce sont les trois grands « absents » de « La production de l'idéologie dominante »⁵⁹. Aujourd'hui, selon Boltanski, le grand absent, cela reste les classes sociales, qui sont très peu présentes dans le débat public, et peut-être encore moins dans les travaux des sociologues⁶⁰, alors que les inégalités ne cessent de se creuser. Cette occultation des logiques de classes est bien sûr en affinité avec le pouvoir de l'expertise et de la gestion réticulaire, qui prétend s'exercer et s'énoncer depuis ces « lieux neutres », détachés des intérêts particuliers et prévenant les expressions du conflit. A travers les changements intervenus au cours des dernières décennies, nous serions passés du monde de l'« idéologie dominante » à celui de la « domination sans idéologie » (par quoi il faut comprendre : qui se *prétend* sans idéologie). Alors que les anciens pouvoirs se réclamaient de l'ordre en place et prônaient le statut quo, les nouveaux modes de domination s'exercent « au nom du changement » (il faut changer, s'adapter, être mobile, flexible, indépendant, prendre des initiatives, anticiper, booster, doper, faire bouger les choses, etc.). Il en résulte que la domination est à la fois plus « complexe » (anonymisée, invisible, fuyante, insaisissable, etc.), moins lisible et donc plus efficace. Dévoiler cette « réalité » de la domination est la tâche que poursuit désormais Luc Boltanski, de manière à mettre à nu cette réalité dans ce qu'elle peut avoir d'inacceptable – ce qui est aussi une façon de nous rendre le monde, nous le rendre en tant que monde vivable.

⁵⁹ Absence assez étonnante, étant donné que bourdieusiens ne se désintéressaient pas de ces questions à l'époque (en particulier les questions liées aux migrations et aux genres sexuels).

⁶⁰ Luc Boltanski jette d'ailleurs une pierre dans le jardin de ses collègues sociologues qui ont contribué à expurger les « catégories socioprofessionnelles » de l'INSEE de la notion de classe sociale.

Être tenu par son erreur : les conséquences du fait de se tromper

Un exemple à partir du Don Quichotte de Schütz¹

par Nicolas Marquis²

Introduction : différents types d'erreur

Dans l'intervention proposée au séminaire Jeu&Symbolique, Quéré (2008) différencie à la suite de Wittgenstein et de Hon, plusieurs « manières » de se tromper. Il y a les erreurs où l'auteur de l'acte aurait pu/du savoir qu'il allait commettre une erreur, et les événements où l'erreur résulte d'une ignorance qui aurait difficilement pu être évitée. La langue anglaise offre deux termes pour permettre cette différenciation. Chez Hon, le mot *mistake* qualifie le premier cas, alors que celui d'*error* désigne les erreurs difficilement évitables. Il peut être intéressant d'élargir la question du « comment se tromper » à celle des conséquences de l'erreur, particulièrement de celle où l'on ne pouvait pas attendre de l'individu qu'il ne se trompe pas, c'est-à-dire celle qui ne résulte pas de l'application d'une procédure supposée connue (et donc aussi supposée connaissable auparavant, qui n'a pas à être découverte dans la situation). On se rendra compte que la question du comment, évoquée par Quéré et celle des conséquences que nous aimerions soulever ici, sont intimement liées.

Hon³ (*in* Quéré, document de travail présenté au séminaire) évoque des remarques de Wittgenstein dans *De la certitude*, qui lui semblent définir une caractéristique importante de l'erreur-*mistake* : « Peut-on dire : une *erreur* n'a pas seulement une cause, mais aussi un fondement ? Ce qui veut dire à peu près : l'erreur est susceptible de trouver sa place dans ce que sait correctement celui qui se trompe » (§74). On se trompe parce que, bien qu'un acte ou une pensée puisse être cohérent avec notre système de représentations (disons notre « monde »), ce système peut lui-même s'avérer erroné. Cette proposition peut également s'appliquer à l'erreur-*error*, puisque la démarche que va suivre un individu dans le cours de son action dépendra d'une série de facteurs (croyances, préjugés, etc.) qui constituent le monde dans lequel il se trouve et évolue. Ainsi, outre la modification du contenu qu'elle définit comme erroné, l'erreur invite à un réarrangement d'autres éléments sur lesquels l'individu se basait pour établir son rapport au monde.

L'hypothèse développée ici est donc la suivante : à côté de l'intéressante distinction proposée par Hon, il est indispensable de réfléchir, dans une perspective phénoménologique aux *conséquences* de faits ou pensées qualifiées rétrospectivement d'erreur. Cette approche par les conséquences permettrait une partition différente de celle évoquée par Hon qui s'organiserait en fonction de l'importance de la modification à laquelle invite la qualification en termes d'erreur.

¹ Ce texte a servi de base à la discussion de l'intervention de Louis Quéré au séminaire Jeu&symbolique, le 10 avril 2008, qui portait sur « l'erreur dans la cognition sociale », ou sur les manières de se tromper.

² Assistant et doctorant en sociologie, Centre d'Etudes Sociologiques, FUSL (Bruxelles).

³ Hon, G., 1995, « Going wrong. To make a mistake, to fall into error », *Review of Metaphysics*, 49, p. 3-20. Les citations proviennent du document de Louis Quéré.

Erreur et engagement

L'impact « existentiel » de l'erreur se différencie probablement (mais pas seulement) en fonction de ce qui est impliqué dans l'erreur : quel « type » de contenu cognitif va se voir attribuer le caractère d'erroné ? Était-ce une compréhension insuffisante d'une procédure, des éléments de connaissance manquants ou faux, une routine désormais inadaptée (comme dans le cas de l'étranger), une croyance, une illusion, etc. ? Bien évidemment, il paraît difficile d'attribuer définitivement une de ces appellations à un contenu cognitif engagé dans une action. Pour ne pas tomber dans le piège d'une substantialisation stérile, on propose de réfléchir ce qui fait l'objet d'une erreur en fonction de l'ampleur avec laquelle ce contenu (savoir, routine, attente d'arrière-plan, etc.) « tient » l'individu, dans le double sens de le soutenir et de l'obliger. En ce sens, on peut dire que l'individu est engagé par cet élément mis en jeu dans son acte, autant que celui-ci permet l'engagement (en soutenant le rapport au monde que l'individu instaure).

Dès lors, une gradation de ces éléments semble envisageable en fonction de l'ampleur de l'engagement qu'ils supposent. A titre d'exemple, il est des éléments dont le caractère erroné n'engagera pas de grande transformation (l'apprentissage de l'écriture correcte d'un mot toujours mal orthographié, le fait que l'on place la fourchette à gauche et le couteau, dents tournées vers l'assiette, à droite de cette dernière, etc.), d'autres occasionnent probablement un réarrangement plus profond du rapport au monde (admettre que le Père Noël n'existe pas, se tromper sur le compte d'une personne qu'on admire), quand enfin d'autres encore peuvent amener à une déstabilisation, une véritable brèche dans le système de ce que sait/croit la personne, pour paraphraser Wittgenstein (suite à un cambriolage, se rendre compte qu'on s'est trompé sur le caractère inviolable de sa demeure (qui était pourtant *taken for granted*), percevoir en tant qu'étranger que nos manières de faire ne sont pas les bonnes⁴, etc.). Un sentiment d'étrangeté peut s'ensuivre pour l'individu, puisque ce à quoi il tenait et ce par quoi il était tenu s'effrite.

On peut voir que plus on se rapproche des attentes d'arrière plan, des choses prises pour allant de soi, de ce qui (sou)tient la personne, plus l'éprouvé négatif risque d'être important. Si l'erreur-error est productive sur le plan épistémique (j'apprends qu'en effet, ma maison n'est pas plus inviolable que n'importe quel bâtiment protégé par une simple serrure, et que c'était une « erreur » de ne pas avoir placé d'alarme), ses conséquences sur le plan de l'engagement (Thévenot, 1999) ne sont pas négligeables. Le rapport à l'environnement autant représentationnel que concret peut s'en trouver modifié. Dans le cas du cambriolage⁵ par exemple, les objets même peuvent prendre une autre consistance : la serrure devient effractable, la « maison » change de texture, on ne s'y sent plus chez soi comme avant, la sécurité et l'aise que j'y éprouve s'amoindrissent, etc. Ainsi, les conséquences de l'erreur peuvent porter sur la confiance nécessaire à l'action (voir les travaux de Luhmann, Erikson, Giddens) et que la socio-anthropologie du jeu, à la suite de Belin et Winnicott, thématise comme capacité de se mettre en jeu.

Cela pourrait ouvrir à une clinique du réarrangement faisant suite à des éprouvés négatifs. Résumons : si, à la suite de Wittgenstein, on peut dire que l'erreur prend place dans le système de ce que la personne sait, on peut aussi dire qu'elle prend place dans le système de ce que la personne croit. D'une certaine façon, ces systèmes prédéterminent l'acte que l'on qualifiera rétrospectivement d'erreur. Ce qui est engagé dans l'action, savoirs et croyances, présidant à l'enquête locale, *comme* l'individu, l'expose, l'amène à se mettre en jeu. Quéré (2008) parlait à ce sujet des croyances comme des *committed beliefs*, par rapport auxquels les individus se sentiraient tenus, engagés, parce qu'ils les considéraient comme désirable moralement. Ceci se ramène encore une fois à la polysémie de l'expression « être tenu ». Pour illustrer les deux faces consubstantielles du terme, on peut prendre pour exemple l'analyse de Don Quichotte par Schütz, récemment traduite dans un court recueil (2007) par Th. Blin, et intitulée « Don Quichotte et le problème de la réalité ».

⁴ L'excellent essai de Schütz (2008) sur la condition de l'étranger en fournit un bon exemple. Il montre comment se tromper sur des éléments de sens commun (dont on suppose qu'ils sont sus) signe une forme de désappartenance de l'individu.

⁵ On se base ici sur une dizaine d'entretiens menés à titre exploratoire dans le cadre d'une recherche qui mobilisait la notion de régime de familiarité (Thévenot, 1999).

L'exemple du Don Quichotte selon A. Schütz

Schütz débute sa réflexion avec l'interrogation du philosophe américain William James quant à savoir dans quelles circonstances nous tenons les choses pour réelles. Conformément à l'appréhension pragmatiste (et donc non essentialiste) d'éléments tels que la réalité ou la vérité, James indique que nous tenons pour vraie toute chose qui n'est pas contredite.

Visiblement stimulé par la lecture du Don Quichotte de Cervantes, Schütz se questionne dès lors sur le fameux personnage principal, caractérisé par le monde particulier dans lequel il évolue : « Comment se fait-il que Don Quichotte puisse continuer à prêter de la réalité à son sous-univers, alors qu'il se heurte à la réalité dominante dans laquelle il n'existe pas de châteaux, d'armées et de géants, mais simplement des auberges, des troupeaux, des moutons et des moulins à vent ? » (2007 : 157). En d'autres termes, comment cette erreur manifeste de cadrage pour tout observateur extérieur empreint de bon sens (les Sancho Pança – fidèle compagnon de Don Quichotte qui joue souvent le rôle de « principe de réalité », pour le dire rapidement – que nous sommes), n'est-elle pas sanctionnée comme telle ? Comment le sous-univers particulier dans lequel évolue Don Quichotte (un sous-univers de chevalerie) est-il gardé sain et sauf ? Comment les croyances qui, comme on s'en rendra compte, *commettent* Don Quichotte, l'engagent et le tiennent très profondément ne sont-elles pas simplement disqualifiées comme de vulgaires illusions ? Il semble en fait que pour Schütz, le cas de Don Quichotte ne soit qu'un idéal-type extrême d'une expérience partagée par chaque individu, celle d'être immergé dans son « sous-univers », particulier en certains points, fait d'attentes d'arrière-plan, de recettes de cuisine, d'éléments pris pour allant de soi, alors que ce « sous-univers » peut entrer en tension avec celui d'autres personnes. C'est la problématique phénoménologique des conditions de l'intersubjectivité. Bien sûr, nos sous-univers ne sont jamais monolithiques, il y a des « enclaves d'expérience » qui ne peuvent jamais directement y être endogénéisés, et qui laissent entrevoir à chacun la possibilité d'une réalité qui dépasse ou contrevient à nos attentes d'arrière-plan. Dans le cas de Sancho Pança, écuyer de Don Quichotte et chantre du bon sens, des bruits inquiétants la nuit, des ombres, des phénomènes inexpliqués l'amènent à donner du crédit aux dires de son maître. Reste la question : « Comment Don Quichotte réussit-il, comment réussissons-nous, Sancho Pança, à maintenir notre croyance dans la réalité d'un sous-univers clos, une fois qu'il a été choisi comme point de départ, en dépit des multiples irruptions d'expériences qui le dépassent ? »⁶ (2007 : 158).

Supports de l'enchantement

Schütz déploie ensuite dans cet article une analyse fine de quelques procédures par lesquelles Don Quichotte assure ce maintien, gère les contradictions, soit en les résolvant, soit en niant qu'il s'agisse de contradictions – bref, comment il s'arrange pour conduire des enquêtes locales qui ne mènent pas à une qualification des croyances ou idées engagées dans le cours de l'action en tant qu'erreur. Parmi ces procédures, et ce n'est pas le moins intéressant, il y a la preuve scientifique, que Don Quichotte fait souvent jouer contre le sens commun (voir par exemple l'histoire des poux qui meurent une fois passée les Tropiques, ou l'argument selon lequel les histoires du Roi Arthur sont consignés dans des ouvrages, ou encore celui qui pose que les tibias et omoplates démesurés retrouvés sur une certaine île ne laissent aucun doute quant à l'existence des géants, etc.). L'enquête réalisée par Don Quichotte a donc bien lieu, il ne s'agit pas d'un déni psychotique de la réalité, mais d'un cadrage particulier, corrélé à son sous-monde.

Un autre élément facilite l'absence de frictions entre le sous-monde de la chevalerie, les croyances qui tiennent Don Quichotte d'une part, et les éléments de réalité du sens commun d'autre part : ce sont les *enchanteurs*, à comprendre au sens premier du terme. « La fonction des activités des enchanteurs est de garantir la coexistence et la compatibilité de plusieurs sous-univers de signification référant aux mêmes états de fait, et d'assurer la maintenance de la forme de réalité conférée à chacun de ces sous-univers. Rien ne demeure inexpliqué, paradoxal ou contradictoire, aussitôt que les activités de l'enchanteur sont reconnues en tant qu'élément constitutif du monde. » (2007 : 163). Pour sa part, Don Quichotte ne doute en rien de l'existence des enchanteurs, et aux sceptiques, il affirme que, simplement, ils ne se soumettent

⁶ La question du caractère « choisi » mériterait également qu'on s'y arrête.

pas aux tests habituels de nos sens. De plus, comme le montre Schütz, l'avantage de l'intervention des enchanteurs, par rapport aux principes explicatifs scientifiques, ou même au sens commun, réside en ceci que les premiers ont leurs propres raisons d'agir comme ils le font, et que ces motifs ne peuvent être compris par les êtres humains que dans une certaine mesure (2007 : 164)⁷.

On ne peut pas manquer de rapprocher la notion d'enchanteur de celle de « faitiche » qu'utilise Latour (1996). Via cette notion, il incrimine la naïveté de la position moderne anti-naïve qui pense s'être débarrassé de ces résidus archaïques. Or, selon Latour, une fois que la position moderne a mis hors jeu les enchanteurs invoqués par l'attitude traditionnelle, elle ne sait plus trop à quoi attribuer les forces précédemment dévolues aux fétiches prémodernes. C'est exactement le désavantage des principes scientifiques par rapport aux enchanteurs que Schütz évoque. Selon Latour, les objets faitiches⁸ ont une fonction de passeur, et nous permettent de continuer à vivre malgré les principes séparateurs et par là sclérosants de l'attitude moderne. De manière plus générale, enchanteurs et faitiches ont pour rôle de permettre aux individus de *ne pas avoir à choisir*, par aménagement de la confrontation en confirmation. De la sorte, les individus peuvent continuer à être tenus, au double sens du terme, à la fois par leurs croyances et les réalités qu'elles permettent d'appréhender.

Les trois expéditions de Don Quichotte : de l'environnement bienveillant à l'environnement confrontant

L'histoire de Don Quichotte comporte trois expéditions, qui chaque fois impliquent des structures d'interactions différentes avec d'autres individus qui n'appartiennent *a priori* pas au sous-monde de la chevalerie.

Dans la première expédition, Don Quichotte voyage seul. Schütz évoque la scène décrite par Cervantes où le héros rentre dans un château, qui est en réalité une auberge. Cependant, puisque personne ne s'attache à le contredire, puisque l'environnement est – dans une certaine mesure – bienveillant, aucun hiatus ne se fait jour : le tavernier joue le jeu et adoube Don Quichotte comme le ferait un châtelain, les hôtes de la taverne acceptent de se comporter comme des vassaux, etc. Il est important de noter qu'il ne s'agit pas de comédie, ni d'une acceptation inconditionnelle des coordonnées du monde donquichottesque, mais plus fondamentalement du fait que, suite à un accord tacite, aucune définition restrictive de la situation n'est imposée par personne. Cette bienveillance de l'environnement permet même à Don Quichotte de ne pas avoir à faire appel aux enchanteurs, puisque la conciliation entre les différents sous-mondes *va sans dire*, c'est-à-dire sans qu'intervienne une qualification en terme d'erreur ou d'exactitude.

Dans la deuxième expédition, Don Quichotte n'est plus seul. Il est flanqué de Sancho Pança, prototype de la connaissance tenue pour allant de soi et du bon sens duquel il tire une multitude de proverbes qui lui permettent de qualifier de nombreuses situations. Dans un premier temps, Sancho jouera l'« empiriste néopositiviste », pour reprendre les termes de Schütz, et refusera de s'accommoder du sous-monde de Don Quichotte. Schütz montrera ensuite comment Cervantes questionne l'existence de l'intersubjectivité. Petit à petit, Sancho va commencer à trouver plausible le sous-univers de son maître, et chacun va développer de bons arguments pour expliquer les différences d'interprétation auxquels les objets et situations sont sujets⁹. Bref, comment, à l'intérieur de son propre sous-monde et aux yeux d'autrui, chacun gardera

⁷ Par exemple, si Sancho ne voit qu'un bassin de barbier là où Don Quichotte voit un objet extrêmement précieux, c'est probablement que les enchanteurs lui ont donné cet aspect ordinaire pour ne pas mettre en danger les individus qui, de la sorte, ne connaissent pas la véritable essence du trésor.

⁸ « [...] Nous appellerons faitiche la robuste certitude qui permet à la pratique de passer à l'action sans jamais croire à la différence entre construction et recueillement, immanence et transcendance. » (1996 : 44). Ce qui revient donc à dire que « le choix que proposent les modernes n'est donc pas entre réalisme et constructivisme, il est entre ce choix lui-même et l'existence pratique qui n'en comprend ni l'énoncé ni l'importance.[...] D'un côté, nous sommes paralysés comme un âne de Buridan qui devrait choisir entre faits et fétiches ; de l'autre, nous passons par la grâce des faitiches. » (1996 : 47).

⁹ Par exemple, Don Quichotte se dira que Sancho n'est pas un chevalier, qu'il est donc soumis à d'autres lois, ce qui rend ses erreurs d'appréciation excusables, tandis que Sancho cherchera des causes justifiables aux pouvoirs inexplicables de son maître dans la rupture d'un serment, etc.

la face, pour paraphraser Goffman. Sancho en vient alors à accepter l'enchantement comme un schème d'interprétation *plausible*, rendant possible la conciliation de deux sous-univers qui ne sont plus antithétiques. Reste que, semble-t-il, un pas a été franchi puisque, suite aux incessantes incompréhensions sceptiques manifestées par Sancho, Don Quichotte a été amené à faire intervenir tantôt les enchanteurs et leurs raisons propres d'agir, tantôt des raisonnements scientifiques et logiques¹⁰, là où ce subterfuge n'avait peu ou pas eu besoin d'être convoqué lors de sa première expédition.

Dans la troisième expédition, la situation est encore modifiée. Les aventures de Don Quichotte ont fait le tour de la terre, le personnage et ses frasques sont connus de ses futurs protagonistes. Afin de faire l'expérience du monde de Don Quichotte, les individus que rencontrent le héros et Sancho Pança organisent l'environnement et leurs réponses à ce qu'ils croient être les attentes de Don Quichotte : ils font *sembler* de croire aux géants, aux châteaux, aux magiciens. Cependant, Cervantes, et Schütz à sa suite, insistent sur le fait qu'il s'agit ici d'un « faire comme si » qui, parce que les individus qui le pratiquent ne croient pas à la possibilité du sous-univers de Don Quichotte (on pourrait dire qu'ils ne se mettent pas fondamentalement en jeu), échouera à établir une communication avec le chevalier. Les individus – par exemple le duc et la duchesse qui lui proposent de monter sur Chevillard (un cheval de bois que le duc présente à Don Quichotte comme envoyé par un magicien pour sauver une princesse prisonnière dans la troisième région des airs) – ne prêtent pas suffisamment un caractère de réalité au monde de Don Quichotte que pour qu'une intersubjectivité puisse se faire jour. Schütz semble en déduire dès lors que l'attribution mutuelle d'un caractère de réalité, et la croyance corollaire qu'autrui est capable d'attribuer un caractère de réalité à ce qu'il vit, est une condition *sine qua non* de l'intersubjectivité. Mais ce n'est pas notre propos. Cervantes montre de manière magistrale que ces confrontations multiples, dans un environnement facticement bienveillant, vont mener Don Quichotte à sa perte.

Après leur voyage imaginaire, les yeux bandés, sur le cheval Chevillard, le duc et la duchesse questionneront Don Quichotte sur son épopée, tout en le confrontant avec le discours de Sancho (qui, lui aussi, *fait sembler* de croire à l'expérience qu'ils sont censés vivre dans les airs, et rapporte un récit de science-fiction que Don Quichotte se voit obligé de démentir), obligeant Don Quichotte à se prononcer et à *prendre position*. De même, des marchands que Don Quichotte rencontre dans l'auberge/château refuseront de prendre pour argent comptant l'idée que Dulcinée, la promise de Don Quichotte, est la fille la plus jolie, et le pousseront à en amener *la preuve*. Bref, au fur et à mesure que l'on avance dans l'histoire, l'environnement devient de plus en plus confrontant (même s'il se veut être artificiellement bienveillant), et les ressources propres au sous-monde de Don Quichotte (enchanteurs, etc.) se révèlent finalement être insuffisantes pour lui permettre de faire face aux situations où on l'*oblige à choisir*. C'est là l'attitude spécifiquement moderne décrite par Latour. Dans la scène typique qu'il imagine, les conquistadores débarquant sur les côtes africaines enjoignent les primitifs de décider si oui ou non, ils ont créés la statue qu'ils sont en train de vénérer. « "Vous ne pouvez pas à la fois dire que vous avez fabriqué vos fétiches et qu'ils sont de vraies divinités, il *vous faut choisir*, c'est l'un ou bien l'autre ; à moins, s'indignent-ils, que vous n'ayez pas de cervelle, et que vous soyez insensibles au principe de contradiction comme au péché d'idolâtrie". Silence hébété des Nègres qui, faute de discerner la contradiction, prouvent par leur embarras combien d'échelons les séparent de la pleine et entière humanité. » (1996 : 16). Rien d'étonnant dès lors à ce que de nombreux commentateurs aient vu dans la chute de Don Quichotte la prophétie de la victoire définitive des idées modernes (voir par exemple Panagiotis (2005)).

La chute et le désenchantement

Ainsi, Don Quichotte en viendra finalement à douter de ce qu'il tenait pour vrai sans le questionner, qui était également ce à quoi il tenait (sa mission céleste), ce qui le conduira à sa disparition. Il n'est nullement question ici de faire l'apologie d'un rapport solipsiste au monde. Cervantes (et Schütz) montre, dans un thème qui sera repris par l'analyse de sens commun des rapports au monde virtuel (jeux vidéos, etc.), que les

¹⁰ Comme par exemple lors de la discussion impliquant d'autres quidams dans une auberge, où l'on tente de décider de la nature réelle d'un bat d'une mule. Cette décision ne sera finalement jamais prise, noyée dans le tumulte du combat qui suivit le désaccord.

conséquences de la labilité des frontières entre réel et sous-univers particulier peuvent potentiellement être dramatiques.

Dans une scène célèbre, Don Quichotte se rend au théâtre de marionnette d'un ami, où l'on joue « la libération de Mélisandre », princesse soustraite par un héros chevalier aux Maures qui la retenaient captive. Au moment où, dans l'histoire contée, le chevalier est poursuivi par les assaillants ennemis, Don Quichotte se jette sur la scène pour tracter les marionnettes de carton pâte. Malgré les appels au bon sens du marionnettiste, il soutiendra par la suite qu'il ne *pouvait pas faire autrement* que de voler au secours du fugitif. Il s'agit ici aussi d'une erreur de cadrage manifeste, qui prend place dans ce que sait et croit la personne¹¹. Qu'est-ce qui ne va pas ? Don Quichotte n'identifie pas les bons caractères de réalité des différents mondes. Au théâtre, nous dit Schütz, la « réalité des événements sur scène est d'un type entièrement différent de celle de notre vie quotidienne. Cette dernière est le seul sous-univers dans lequel nous pouvons intervenir par nos actions, que nous pouvons transformer et changer par celles-ci, et dans lequel nous pouvons établir la communication avec nos semblables. Cette caractéristique fondamentale de la réalité de notre vie quotidienne – ou est-ce simplement un axiome qui dérive du fait que nous lui accordons le caractère de réalité ? –, est précisément la raison pour laquelle ce sous-univers est expérimenté comme étant la réalité suprême, constituée des circonstances et de l'environnement auxquels nous devons faire face. » (2007 : 178). Ici aussi, comme dans le cas de Chevillard et des marchands, Don Quichotte est amené à reconnaître qu'il s'est trompé, que son sous-univers a subi un démenti, sans autre forme d'arrangement ou de coexistence possible. De ce fait, il ne peut plus être pris pour allant de soi, et n'obtient plus le caractère de réalité que, selon James, nous conférons à tout élément qui n'a pas été contredit.

Par une série de modifications que Schütz analyse dans la théorie phénoménologique de l'intersubjectivité, il montre que cela signe la fin de Don Quichotte : celui-ci tombe avec son monde. Sa tragédie est liée à sa perte de foi, à la perte de ce qui l'oblige et le fait tenir. Finalement, Don Quichotte perd son pouvoir d'auto-enchantement. Plus que la mise en question de la réalité de sens commun de chaque sous-univers, « la véritable tragédie pour Don Quichotte est la découverte que même son sous-univers privé, le domaine de la chevalerie, pourrait n'être qu'un rêve, et que ses plaisirs passent comme des ombres. » (2007 : 187).

Conclusion : la croyance peut-elle être erronée ?

Pour revenir à notre question de départ – les conséquences de l'erreur sur la personne qui les commet –, on peut dire que pour Don Quichotte, ce qui était de l'ordre de la familiarité devient étrange, ce qui était de l'ordre du *taken for granted* perd cette qualité. De la même manière qu'un étranger, Don Quichotte doit rentrer dans un monde qui n'est pas le sien. Les transformations du rapport qu'il entretient avec son environnement sont effectivement importantes : celui-ci ne peut plus être appréhendé comme avant, même à l'aide d'enchanteurs. « C'est sa mauvaise foi qui, dans les chapitres restants, conduit à sa chute et à la destruction de son sous-univers. Don Quichotte accède à la conscience de la réalité de la vie quotidienne, et aucun enchanteur ne l'aide à la transformer. Sa capacité à interpréter la réalité du sens commun, dans les termes de son sous-univers est anéantie. » (2007 : 188).

Etant à présent dans l'impossibilité d'être soutenu par ce qui l'engageait, Don Quichotte se décompose, et s'en remet « au plus cruel des geôliers » : la raison de sens commun. « Après avoir soutenu vigoureusement, à travers toutes ses aventures, son choix originel, après avoir utilisé un système scientifique – ou peut-être même une

¹¹ Sans pouvoir plus l'explicitier ici, il nous semble que cet exemple pose la question de la pertinence de la catégorisation effectuée par Hon et explicitée au début : doit-on comprendre l'acte de Don Quichotte dans les termes d'une error ou d'une mistake ? En fonction de quoi cette erreur est-elle commise ? On répondra qu'il s'agit probablement des croyances inhérentes au sous-monde de Don Quichotte. Peut-on pour autant dire que cette erreur est excusable, dans le sens où Don Quichotte n'aurait pas pu savoir, et que c'est suite à une enquête (la consistance de carton pâte des marionnettes) concrète que la nature de la situation a pu être déterminée ? Au contraire s'agit-il d'une mauvaise application d'une marche à suivre ? Ne s'agit-il pas d'un moment où, comme Latour le signale, nous sommes « légèrement dépassé par l'action » ? Au final, on peut se poser la question de savoir si cette situation peut s'analyser dans les termes d'une erreur (voir infra).

sorte de théologie – traitant des activités magiques des enchanteurs, avec pour objectif la réconciliation des schèmes d'interprétation contradictoires, il perd la foi dans le principe fondamental de sa métaphysique et de sa cosmogonie. Il est dans la situation d'un être humain qui rentre à la maison, et se retrouve dans un monde auquel il n'appartient pas, inséré dans la réalité quotidienne comme dans une prison, et torturé par le plus cruel des geôliers : la raison de sens commun, qui implique la conscience de ses propres limites. L'intrusion du transcendantal dans ce monde de la vie quotidienne est niée, ou dissimulée par la raison commune [...]. Ayant perdu avec son essence chevaleresque sa mission céleste, Don Quichotte doit se préparer, après sa mort spirituelle, à sa fin physique. Ainsi il meurt, n'étant plus Don Quichotte de la Manche, mais Alonso Quixano le Bon, un homme qui pense avoir le jugement clair, être libéré des ombres de l'ignorance qui ont obscurci son séjour dans la province de l'imaginaire. » (2007 : 188-189).

C'est bien une histoire de désenchantement que nous conte Cervantes. Ce désenchantement est du au fait que les supports qui permettaient l'enchantement (parmi lesquels les enchanteurs ou plus globalement un environnement bienveillant) se sont vus requalifiés en terme d'erreur. Au final, Cervantes nous montre que Don Quichotte, « homme qui a vécu comme un fou et est mort comme un sage », ainsi que le dira son épitaphe, se range effectivement à l'attitude du bon sens, mais perd par là même une certaine tonalité affective qui lui permettait d'aller de l'avant. Comme le thématise Belin (2002) à la suite de Winnicott (1975), il a l'impression que la vraie vie est « ailleurs », et dans un certain sens, qu'elle ne vaut plus la peine d'être vécue, à tel point qu'il se laisse dépérir jusqu'à sa mort physique.

On peut se demander si, dans une certaine mesure, cette chute n'a pas pour origine le fait que l'attitude moderne, qui *oblige à choisir*, est incapable de concevoir l'idée que la croyance, au contraire d'autres types d'énoncés cognitifs, ne fonctionne pas par dichotomie vrai/faux, juste/erroné, mais bien plus par arrangements successifs avec un environnement. En effet, comme le conçoit P. Engel (1995), la croyance, réfléchie comme une disposition à agir est une affaire de degré et donc, dans une certaine mesure, est à même de supporter les paradoxes : la question de la cohérence n'y est peut-être pas centrale pour l'individu. Elle n'advient que lorsque, pour reprendre James, une contradiction se fait jour. En ce sens, un environnement bienveillant est celui qui n'oblige pas à l'avènement explicite du paradoxe, mais aménage un flou productif dans lequel peuvent s'originer plusieurs interprétations/croyances différentes.

Bien sûr, comme le montre Schütz, ce flou ne peut pas tout concerner, si l'on veut que s'instaurent les conditions d'une intersubjectivité. Mais, dans le cas des marchands qui pressent Don Quichotte à fournir les preuves que Dulcinée est bien la plus belle, on peut se demander si la confrontation obligée avec *la* réalité était un élément indispensable de l'intercommunication¹². Le jugement que portent les marchands, le duc et la duchesse sur les croyances de Don Quichotte sont ce que P. Engel appelle des « croyances du deuxième ordre » (croyance sur la croyance), qui ne sont pas susceptibles de connaître des degrés. Mais on pourrait se demander si ces croyances du deuxième ordre n'ont pas la capacité de faire passer à leur tour les croyances de premier ordre dans une autre catégorie, en leur appliquant des critères d'évaluations dichotomiques : vrai/faux, correct/erroné, etc., selon lesquels elles ne fonctionnent pourtant pas la plupart du temps.

Outre l'intérêt qu'il y aurait selon nous à investiguer les conséquences d'une qualification en terme d'erreur d'une croyance qui sous-tend l'expérience que l'individu fait de son environnement, une question se pose donc : peut-on appliquer aux croyances les mêmes critères d'erreur ou de justesse qu'à d'autres contenus ou attitudes mentaux ? N'est-ce pas dénier leur caractère graduel qui permet une gamme d'aménagement plus large lorsqu'est constatée une dissension entre la croyance et le monde ? La qualification en termes d'erreur n'est-elle pas d'actualité que lorsque l'individu n'a d'autres choix que de choisir entre son monde et le monde ?

¹² De même, il serait probablement malvenu de contredire un individu éperdument amoureux qui utilise de nombreux superlatifs pour qualifier son partenaire.

Bibliographie

- BELIN, E., *Une sociologie des espaces potentiels : logique dispositive et expérience ordinaire*, Bruxelles, De Boeck, 2002.
- ENGEL, P., « Les croyances » in *Notions de philosophie II*, Kambouchner, D. (dir), Paris, Gallimard, 1995.
- LATOUR, B., *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, Synthélabo, 1996.
- PANAGIOTIS, C., « La "grammaire sociale" et le sens de la réalité. Le Don Quichotte d'Alfred Schütz », *Sociétés*, n°89, 2005/3, 2005, pp.75-81.
- QUÉRÉ, L., « L'erreur dans la cognition sociale » communication au séminaire Jeu & symbolique du 10 avril 2008, Bruxelles, FUSL.
- SCHÜTZ, A., *Le chercheur et le quotidien*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 2008.
- SCHÜTZ, A., *Essais sur le monde ordinaire*, préface et traduction de Th. Blin, Paris, Le Félin, 2007.
- THÉVENOT, L., « L'action comme engagement » in Barbier, J.-M. (ed.), *L'analyse de la singularité de l'action*, Paris, PUF, 1999.
- WINNICOTT, D. W., *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Paris, Gallimard, 1975.

Usages de la mosquée et du café dans la disposition du monde ordinaire des hommes marocains

Enquête ethnographique dans les Marolles (Bruxelles)¹

par Thomas Clément²

Introduction

Pendant quatre mois, j'ai réalisé une étude dans le quartier des Marolles avec pour premier objectif de découvrir ce que faisaient les pauvres pour « survivre », en recourant à des pratiques d'auto-soins. Outre les nombreuses réflexions sur le terme « pauvre » qui m'ont amené à ne plus vouloir l'utiliser, mon parcours a fini par me conduire chez les hommes marocains (entendre : les adultes de sexe masculin d'origine marocaine, immigrés du Maroc ou descendants d'immigrés, belges ou marocains, sans distinction de génération d'immigration).

Bien que la communauté marocaine soit fortement représentée dans le quartier, presque aucun homme ne fréquentait la myriade d'associations de soutien et de guidance sociale qui peuple les Marolles. N'en avaient-ils pas besoin ? D'autres ressources leur permettaient-elles de surmonter leurs difficultés ? Ces questions m'ont mené auprès d'eux, dans les lieux qu'ils fréquentent et qui n'étaient pas les miens. Je voulais découvrir leur vécu et j'ai donc dû franchir des frontières que je n'aurais pas franchies autrement, pénétrer des espaces inconnus, aux règles inconnues, où moi aussi j'étais inconnu, extérieur, non prévu, même non désirable parfois. Survient le thème de la différence, celui du passage de la frontière, donc celui de l'espace, de l'acceptation, de l'intégration et pour cela de la confiance.

Comme le prône Jeanne Favret-Saada³, je me suis efforcé, à travers les positions que j'ai occupées, de comprendre ce dans quoi j'étais pris. Par l'entremise de ma présence dans des lieux pas anodins et de ce qu'elle suscitait, j'ai pu entamer la découverte du monde de ces hommes à ma manière. Telle fut donc mon approche : résider en des lieux, y affirmer ma présence et être attentif à ce que je devenais pour ce lieu, à ce que lui devenait pour moi, à la manière dont j'y étais pris, ce que j'étais pour ceux qui l'habitent. La période pendant laquelle j'ai mené mon investigation étant relativement brève (compte tenu des standards de l'immersion ethnographique), le matériau reste limité, ne permettant pas une analyse approfondie du sujet. L'exercice consistera à articuler cette expérience de recherche à une lecture originale de l'espace.

¹ Cet article présente le travail que j'ai effectué dans le cadre de mon mémoire en sociologie réalisé à l'UCL sous la promotion de Jean-Pierre Delchambre et Olivier Schmitz. Le travail de terrain a eu lieu de février à mai 2007, initialement dans le quartier des Marolles puis dans ses alentours. Ce temps d'enquête est très restreint pour une étude ethnographique. Aucune représentativité n'a été recherchée et les acquis qualitatifs ouvrent davantage une question qu'ils ne la traitent en long et en large.

² Sociologue

³ Favret-Saada, J., *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, 1977.

Pour ce travail, je me suis concentré sur deux lieux⁴ : le café marocain (ou salon de thé) et la mosquée, premiers lieux référencés quand on cherche à trouver les hommes marocains, deux lieux presque exclusivement fréquentés par ceux-ci, deux lieux apparemment antinomiques mais qui présentent des similitudes importantes que je tâcherai ici d'exposer.

Je chercherai ainsi à mettre en évidence la manière dont ces lieux s'articulent au *monde ordinaire* des hommes marocains. Il s'y passe des choses importantes et ces événements ont une influence profonde en dehors même des frontières de ces lieux. Telle est dès lors la question qui sous-tend ce travail : « Quelle est l'importance du café et de la mosquée dans le monde ordinaire des hommes marocains ? ».

L'hypothèse que j'ai tenté de mettre à l'épreuve suggère un lien fort entre les *lieux* et le *monde ordinaire* : le café et la mosquée soutiennent des évidences nécessaires au maintien de la confiance dans le monde, nécessaires à la participation au monde, à l'absorbement en son sein. En d'autres mots, on pourrait dire qu'ils sont pour eux des lieux de soin.

Précisions conceptuelles

L'espace

Les données issues du travail de terrain seront lues dans la perspective d'un espace compris de manière élargie. Habituellement, le modèle implicite est celui que nous avons hérité de la pensée cartésienne. Cette dernière inscrit toute chose dans un espace déterminé par trois coordonnées correspondant aux trois dimensions géométriques de l'espace. Selon cette façon de voir cartésienne, chaque chose occupe une place et ne peut occuper l'emplacement d'une autre. L'ubiquité est prohibée, la distinction entre chaque chose est claire, permet leur mesure précise grâce à une enveloppe corporelle dont la limite est claire. Cette conception de l'espace et de la chose, dépourvue de toute ambiguïté – puisque respectant le principe d'identité ($A=A$ et $A \neq B$) –, est précieuse pour des sciences qui se veulent exactes, mais perdent en intérêt dès que l'on se réfère aux sciences humaines (qui plus est avec un souci ethnographique), lesquelles intègrent une dimension de vécu et d'expérience que l'espace mathématisé ne permet pas de prendre en compte. C'est une part de ce vécu que je tenterai d'éclairer grâce à la formulation conceptuelle élaborée ici.

L'espace tel que j'essaie de le concevoir est riche de multiples autres dimensions. Il a des propriétés qui le rendent étrange au regard mathématique habituel, précisément parce qu'il prend en compte des aspects qui ne sont pas forcément visuels. Les objets, les choses ont une vie, une étendue qui dépasse leur enveloppe solide, et interagit avec ce qu'Augustin Berque appelle l'*écoumène*⁵. L'*agencement* des choses n'est dès lors plus seulement affaire d'esthétique ou de géométrie, mais une œuvre symbolique d'importance majeure, ou une *disposition*.

Cet espace est étrange également car il relève de ce que Minkowski appelle l'espace noir (par opposition à l'espace clair)⁶. Ainsi, lorsque l'on a les yeux fermés, l'espace se densifie. Au lieu d'être transparent et pur réceptacle des choses, il devient matière. Il est comme un brouillard opaque qui enveloppe et pénètre l'âme jusque dans ses tréfonds. Le moi se confond avec l'obscurité, il en fait partie et ne s'en détache pas comme dans l'espace clair. L'espace noir est l'enveloppe pénétrante qui saisit tout l'individu, l'expose à tous les possibles, puisque la nuit est la demeure du « mystère ». Tout peut y survenir et surprendre.

⁴ Habituellement, l'espace attribué aux hommes marocains est constitué de lieux en dehors de la demeure familiale (les femmes le disent clairement même si elles attendent parfois une aide pour les charges domestiques). De par l'importance de ces lieux et de la quantité d'hommes qu'on y retrouve, de par l'accès que j'y ai eu, j'ai décidé de me concentrer sur la mosquée et le café. Il serait évidemment intéressant de prolonger ce travail en explorant l'importance d'autres lieux comme le lieu de travail quand il y en a un, la maison. Les familles comptent en effet pour beaucoup dans la constitution de l'ordinaire des hommes (cf. Bensalah, « Immigration marocaine et dynamiques familiales », 2004).

⁵ Voir aussi chez Berque (2000) la distinction entre « *chôra* » et « *topos* ».

⁶ Minkowski, E., « Vers une psychopathologie de l'espace » in *Le temps vécu. Etudes phénoménologiques et psychopathologiques*, Paris, 1933, pp. 367-398.

Dans ces conditions, toute médiation est absente. La distance métrique s'efface, toute survenance étant unie par la matérialité de la trame, rapprochée, mise en relation directe avec le moi. L'expérience est tactile, elle est au plus proche. Ce qui y survient surprend et l'expérience de cet espace ne sera considérée comme sans danger que lorsque cet événement insolite sera identifié, inscrit dans un cadre qui le situe, le clarifie, le rend clair. La construction de ce cadre médian, qui permet l'anticipation et l'inscription de l'événement dans un monde ordonné et sécurisé, est donc l'enjeu du rapport à l'espace : la *disposition*.

À partir de là, ce qui prime n'est plus l'attention portée à l'homme qui agit sur (ou dans) l'espace, ni, à l'opposé, l'attention portée au contexte et à la manière dont il détermine l'action⁷. Il importe davantage de mettre l'accent sur leur interrelation, sur l'*entre-deux*⁸, sur la trajection⁹, c'est-à-dire sur ce qu'est l'espace vécu et sa pratique, en passant par les manières dont l'espace est sécurisé et dont la confiance en l'expérience spatiale est rendue possible.

Cette rencontre de l'entre-deux, je l'appellerai « *absorbement* »¹⁰. Et en ce qui concerne le cadre élaboré en vue de permettre ou de faciliter l'absorbement (la médiation nécessaire à l'habitation d'un espace sinon noir), je parlerai de *dispositif*¹¹.

L'absorbement est ainsi la plongée de l'homme dans le monde, ou son implication dans des actions, ceci grâce au dispositif établi (nous nous focaliserons ici sur des dispositifs spatiaux). Paradoxalement, l'absorbement est l'engagement le plus complet dans l'expérience en même temps qu'il relève d'une passivité fondamentale. En effet, la plongée dans l'action n'est possible que si une confiance est garantie quant à la sécurité de l'engagement. On ne sera prêt à se laisser aller dans l'action, à se laisser prendre au jeu, que si une garantie de sécurité est fournie. Si cette confiance est donnée par le dispositif, alors le laisser-aller sera possible, l'attention à ce qui se passe pourra s'estomper et laisser place à une forme de passivité dans l'action. L'activité d'aménagement incessant de l'espace cèdera le pas à un abandon passif au cadre préalablement disposé.

Le lieu

Quand je parle de lieu, je fais allusion à des espaces définis, délimités. Le lieu a quelque chose en propre, il est singulier et cette singularité le démarque de ce qui l'entoure. Un lieu en ce sens est aménagé pour lui-même : on construit ou on aménage une mosquée en la distinguant de ses alentours, en créant une limite et en posant en son intérieur les marques qui rendront cet espace « mosquée ». Aménagement architectural, mobilier, décorations, senteurs, esprit qui y règne, comportements... Tout cela participe à la création d'un lieu. On y entre, on s'en laisse imprégner, avant d'en sortir lorsque sa frontière est franchie, quittant son emprise et l'absorbement qui peut y avoir lieu. Pourtant, l'effet de certains lieux dépasse leurs limites et se déploie dans un ordinaire dont le lieu en question devient un jalon. Même lorsque la personne s'en éloigne, quelque chose en reste, une attache, une empreinte, une trace qui rejoindra toutes celles qui fondent l'ordinaire. De cette manière, selon la démarche spatiale explicitée plus haut, il faut aller plus loin que le décryptage de l'expérience du lieu délimité et s'intéresser aussi à son empreinte sur un ordinaire qui le dépasse.

Le monde ordinaire

Jusqu'ici, j'ai introduit quelques considérations relatives à l'approche générale d'un concept d'espace, et j'ai proposé d'appréhender le lieu en tant que portion délimitée géographiquement, avec des extensions existentielles possibles. A présent, nous pouvons envisager le monde ordinaire comme le monde dans lequel vit l'individu : non l'environnement ou le contexte perçus objectivement par un observateur neutre et

⁷ Canguilhem, G., « Le vivant et son milieu » in *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2000, pp. 129-154.

⁸ A entendre davantage comme « entre-deux » que comme espace situé « entre deux choses ». Il est en effet davantage leur mélange subtil que le vide qui les séparerait.

⁹ Berque, op. cit. pp. 89 et suiv.

¹⁰ Périelleux, T., *Travail sur soi et affairement*, 2006. Bien que similaire à l'*illusio* de la SAJ, je préfère le terme « absorbement », lequel évoque l'idée de fusion dans une perspective non psychologique.

¹¹ Belin, E., *Une sociologie des espaces potentiels*, Bruxelles, De Boeck, 2002.

extérieur, mais le monde entier tel que se le construit l'individu (ou le groupe) avec toutes les représentations, évidences, croyances et habitudes qui le façonnent. En d'autres termes, il ne s'agit pas d'autre chose que du « monde dans lequel nous vivons », selon la formule de Winnicott, même si cette notion ne doit pas être confondue avec le concept d'espace potentiel (cf.infra).

A la différence du lieu, le monde ordinaire n'est pas construit pour lui-même, délibérément. Il n'a pas une limite déterminée, une frontière physique que l'on pourrait franchir. Il peut relever de constructions sociales, mais il n'a rien d'objectif, bien qu'il soit constitué à partir de ce qui est (le réel exact, dur) pour ensuite être réordonné en un univers sensé et habitable par les hommes. Nous sommes donc ici proches du concept de « monde » tel qu'il est défini par la phénoménologie sociale¹². Ce monde est celui dans lequel vit l'individu, celui en lequel il croit, celui qui s'impose à lui comme évident malgré les constructions sociales et personnelles dont il est tissé. Il est donc le monde de l'évident et du familier, de ce qui est accepté comme allant de soi, ce dont il ne faut pas se soucier parce que, comme tel, ce monde convient.

Ces évidences pourtant ne sont pas des règles objectives, absolues. Elles sont des prises symboliques sur le monde « réel », « exact », des manières de le voir, de le comprendre, des manières de le rendre viable et acceptable, sécurisé et passible d'absorbement.

S'instaure de ce fait une partition au sein du monde ordinaire. Le proche et le lointain, rattachés à une notion de distance symbolique et non cartésienne, constituent les pôles que l'homme tâche sans cesse d'organiser¹³. Au proche, à ce qui est le plus susceptible de le toucher, il rattache le familier, ce qui est dépourvu de tout danger. Au loin, il renvoie l'inconnu, l'imprévisible, le menaçant, ce qui est insécure, ce qui le remet en question. Selon notre façon de voir, la zone du proche s'apparente à l'*espace potentiel* de la socio-anthropologie du jeu, à ceci près que la première ne constitue ici qu'une partie du monde ordinaire, alors que l'espace potentiel est lui-même le monde dans lequel nous vivons.

Ainsi, à partir notamment de la SAJ, je pars de l'hypothèse selon laquelle tout homme, et *a fortiori* tout groupe d'hommes, se constitue un monde ordinaire dont les vertus garantissent dans l'espace proche une forme d'ataraxie, une expérience paisible du monde. Il s'agit de se créer les conditions d'une vie ordinaire sans troubles majeurs, un « être au monde » qui soit apaisé, absorbant. Il s'agit d'y prendre soin de soi.

L'objectif de ce travail est de montrer que ces lieux soutiennent des évidences qui sont les piliers du monde ordinaire, sans lesquelles il s'écroulerait et devrait se recomposer.

Les lieux

Les pratiques multiformes de l'islam et les rassemblements entre pairs d'une même culture sont souvent compris comme des stratégies de défense de la part de Marocains n'arrivant pas à s'intégrer¹⁴. Si cette difficulté est en effet présente et que la mosquée et le café sont sans doute au centre de cette tendance au repli, il est trop rapide d'en rester à un tel constat. « On oublie trop souvent que cette tendance suscite également une forme de création culturelle autonome et constructive, et traduit en fait un enracinement local des immigrés (cf. les efforts et les investissements que font les croyants marocains pour organiser leur vie religieuse dans le pays d'accueil »¹⁵. Il s'agit dans cette perspective de comprendre de quelle manière ces lieux leur permettent d'affirmer et de soutenir leur identité au milieu de la société occidentale.

¹² Schütz, A., *Essais sur le monde ordinaire*, Paris, Le Félin, 2007.

¹³ Moles développe amplement le thème du proche, de son appropriation, de l'importance majeure qu'il a en comparaison avec le lointain, abordant ainsi le jeu de la proximité et des parois. (Moles, *Psychologie de l'espace*, 1978, pp. 39-52). Sur l'importance d'un environnement sécurisé, voir Winnicott, Belin et la SAJ.

¹⁴ Sierens, S., « Fonctions sociales et symboliques... », 1991, p. 99 ; Manço, U. et Kanmaz, M., « Intégration des musulmans... », 2004, p. 90.

¹⁵ Manço, U. et Kanmaz, M., art cit., p. 99.

Le café marocain

J'ai peiné à trouver les cafés, ne voulant d'abord pas les voir. Ils sont pourtant légion, au bas des Marolles. Cherchant d'abord exclusivement des Marolliens, j'ai été renvoyé de café en café, découvrant des ambiances fort différentes autour d'un concept similaire. Je me suis enfui de certains, tandis que j'ai passé des heures dans d'autres, tâchant de m'habituer, faisant en sorte qu'ils s'habituent à moi. Même si des doutes n'ont cessé de planer sur mes intentions, j'ai pu discuter longuement avec plusieurs interlocuteurs ou participer aux jeux de cafés auxquels ils s'adonnent avec tant de cœur.

Le lieu « café marocain », pour typifier une réalité qui a ses multiples variantes, est constitué d'un ensemble d'éléments.

Premièrement, une série de caractéristiques liées à l'établissement même : le fait de ne pas y servir d'alcool et d'ainsi permettre l'accès à tous ceux qui respectent (ou veulent montrer qu'ils respectent) les préceptes islamiques, en conséquence de quoi verres et tasses ne sont remplis que de thé, de feuilles de menthe et de café ; le tarif relativement bas qui permet à tous de venir et de consommer ne fut-ce qu'un peu et même d'offrir un verre ou l'autre ; la non obligation de consommer qui permet de rester là des journées entières ; la pratique de jeux de sociétés divers comme les dominos, les dames, les cartes, les « petits chevaux », etc.; la présence d'une télévision affichant généralement des émissions dans leur langue ; l'implantation dans ce quartier particulier fait également partie constituante du café lui-même.

D'autre part, les comportements de tous les clients contribuent à particulariser ces lieux, soit la pratique du lieu, la manière d'y être soi-même et avec les autres : la langue parlée – souvent celle liée à une région d'origine que le café représente – qui crée immédiatement une particularité, pour eux un signe de reconnaissance, une attache à des racines qu'ils aiment raviver ; la non insularité de chaque table : les commentaires sur ce qui se passe aux tables voisines, les attroupements autour des tables, etc.; leur manière de jouer qui reflète leur manière d'être ensemble, faisant souvent ostentation d'un certain virilisme ; l'attention extrême à tout ce qui se passe, typique, omniprésente, en même temps qu'ils affichent un accueil courtois ; le rythme du café, déterminé d'une part par le rythme de la journée de travail – les travailleurs rejoignent les autres avant de regagner leur domicile – mais aussi par le rythme des prières qui vident temporairement les cafés aux heures convenues ; la relation d'amitié propre au café, rarement étendue au-delà.

Par ailleurs, si la majeure partie des hommes marocains se rend fréquemment au café, tous n'en font pas une habitude. Certains n'aiment pas le bruit ni la fumée abondante. Certains aussi ne sont pas capables d'y aller, malades ou invalides, pour leur plus grand désespoir parfois, racontaient des femmes. D'autres sont aussi incapables d'y aller parce qu'ils ne sont plus en mesure de faire partie de la communauté, plus capables de se maintenir face à l'autre. Ceux-là existent, ils sont difficiles à trouver, à aborder, seuls le plus souvent. Étant donné qu'ils ne fréquentent plus le café marocain ou la mosquée, il me sera difficile de les évoquer ici.

Les hommes marocains semblent ainsi être à la recherche d'un temps ancien perdu et regretté, celui du Maroc. Plusieurs l'affirment clairement. Par les cafés notamment, ce « passé » n'est pas totalement dépassé, car ils actualisent cet héritage traditionnel. On peut dire que les hommes marocains *s'y retrouvent*, dans tous les sens de l'expression. Ils y retrouvent des parties d'eux-mêmes qu'ils reconnaissent et réaffirment en étant présents dans ce lieu tout disposé à les recevoir. Le lieu abrite leur identité d'homme, leur reconnaît leur place dans la communauté. La présence des autres Marocains, basée sur des motifs semblables, les rassure dans leur « être homme marocain ». Le café fait ainsi partie d'eux-mêmes, il les constitue. Il abrite et supporte d'autant plus leur identité que les autres lieux porteurs semblent peu nombreux. Ce n'est donc plus seulement l'emplacement qui accueille matériellement les hommes marocains, ils forment une symbiose, il y a rencontre entre l'espace et le visiteur, il y a absorbement.

Là, les hommes marocains ne se font pas de soucis et se laissent prendre à l'atmosphère du lieu. Ils jouent aux jeux de sociétés, ils jouent dans le cadre disposé où ils sont à l'aise. Ils sont chez eux, ils peuvent se laisser aller aux règles du cadre, ils s'extraient des difficultés, font une sorte de parenthèse et réaffirment ce qui les constitue. Lorsqu'une présence insolite comme la mienne apparaît, elle provoque un trouble, perturbe la tranquillité du dispositif. Pour rétablir l'ordre, il fallait que j'y sois

intégré, que j'entre dans la norme, dans l'habitude, que je disparaisse sous le couvert d'une évidente innocence et que l'espace du proche me soit ainsi autorisé.

La mosquée

Alors que je ne m'imaginai pas pouvoir entrer dans cet endroit sacré, j'ai fini par y être amené, introduit, initié aux rites d'ablution précédant toute prière. On m'a mené à la salle principale, m'expliquant quelques règles. J'ai prié avec eux, imitant leurs gestes sacrés aussi bien que je le pouvais, sans les comprendre, absorbé par l'imitation sans être impliqué dans une expérience sacrée qu'eux semblaient bien vivre. À la fin de chaque prière, ils m'accordaient un temps pour discuter, parler de la foi, de l'islam, de la manière de le vivre, de sa richesse ... et de la manière dont je voulais y faire mes pas. Ils pensaient que je me convertissais, et il est vrai que l'intensité des moments vécus m'ont un moment amené à m'interroger.

La mosquée est le lieu de réactualisation communautaire de la foi. Dans sa forme physique de base, peu d'éléments suffisent à l'aménager : un espace permet les rites d'ablution, une décoration dépouillée laisse l'esprit entrer en communication avec Dieu, une étagère pour les chaussures, quelques livres sacrés... Les hommes y retournent régulièrement, réaffirmant socialement leur engagement dans l'islam. Par là même, se confrontant à l'impératif divin, ils s'obligent à être des hommes « biens », c'est-à-dire (dans leurs propres termes) purs, propres, faisant le bien, respectant une série de règles morales de base nécessaires à l'instauration d'une confiance mutuelle.

La mosquée est également un lieu « qui va de soi ». Sacrée oui, mais ordinaire aussi. Elle entre dans l'ordre des choses et, par sa récurrence, l'islam et ses règles prennent place dans le quotidien.

Malgré son importance, en dehors de la mosquée, les hommes ne parlent pas spontanément de l'islam. Non pas qu'il soit un sujet tabou, mais ils n'en voient pas l'intérêt. C'est pour eux une réalité qui va de soi et qu'ils suivent au quotidien. « On en parle pas parce que c'est comme manger et boire ». L'islam est toujours là, il balise leur route, il fournit les règles de l'existence, prescrivant les comportements justes. Autour de la prière, dans la vie quotidienne, il a pourtant son importance, une « influence positive », faisant de ceux qui le respectent des hommes « bons ». « Quelqu'un qui fait la prière, il sait pas mentir. Et normalement, il essaye toujours de faire du bien ». Un musulman pratiquant est donc quelqu'un de bien, et la pratique de la prière en groupe est une affirmation de cette bonté. « La foi, ça influence les relations avec les autres parce qu'on a plus de confiance dans les musulmans que quelqu'un comme ça qui boit un verre dans un bistrot ». « L'islam libère », disent-ils. Par la croyance, par le respect méticuleux des règles, l'être s'ouvre au monde et à l'autre. Bien sûr, il existe toujours des « tricheurs » ou certains que ne viennent à la mosquée que pour l'image ou la réputation.

De ce fait, une confiance naturelle s'instaure entre les musulmans, entre les pratiquants de la prière qui se connaissent de vue. Par la pratique religieuse, un lien social se crée, une confiance mutuelle se maintient. La préoccupation commune pour Dieu et l'attachement à une sorte de code de conduite valant pour tous constitue en quelque sorte des points d'appui.

A côté de cette influence sociale, l'influence peut également être individuelle¹⁶. Grâce à la pratique des rites se crée une paix intérieure. Par l'exigence de propreté, de pureté, répétée cinq fois par jour, les ablutions qui précèdent toute prière apportent une fraîcheur tant corporelle que spirituelle – c'est du moins ainsi que le vivent les intéressés. Respecter les rites, c'est faire partie de la communauté, être reconnu par elle, adhérer et respecter ses valeurs. Ça fait du bien, on sait qu'on est quelqu'un de bien. Sans la pratique et la participation collective, on « dévie » plus facilement. La prière, c'est une éthique au quotidien pour le repos de l'âme. La mosquée la permet, elle en est le cadre.

¹⁶ On retrouve ici les dimensions éthique (cadre moral), sociale et identitaire de l'islam dont parle Sven Sierens (art cit.).

Ordinaire des hommes marocains des Marolles

Le vécu des immigrés marocains a déjà été abordé dans quelques publications. L'histoire de leur insertion dans notre pays, loin d'être évidente, est influencée par nombre d'éléments externes qui ont eu des répercussions tant sur le vécu de l'islam que sur l'organisation familiale ou leur reconnaissance en Belgique¹⁷. Sans reprendre ici cette histoire, je voudrais relater ce que certains de mes interlocuteurs des Marolles m'ont appris au sujet de leur vécu.

Dans notre société et dans les Marolles en particulier, outre les diverses formes de préjugés dont la première forme (et non la moindre) est le « regard de travers », les hommes marocains sont souvent confrontés à la « pauvreté »¹⁸, signe de l'échec par excellence. Honte et déshonneur en sont les corollaires. Elle les marque, elle leur pèse, elle prend différentes formes et ils essayent de lui échapper, de faire comme si de rien n'était.

Ainsi, les hommes que j'ai abordés habitent un quartier particulier. Les Marolles ont une histoire, celle d'un quartier pauvre, et cette étiquette leur reste attachée malgré l'embourgeoisement de ses deux axes principaux. Quartier pauvre, quartier de pauvres. Ils racontent cette pauvreté, ils en énumèrent les indices : les innombrables associations d'aide sociale, le siège du CPAS de Bruxelles et deux de ses antennes pour le seul quartier, l'omniprésence de logements sociaux, les habitations qui ignorent les normes de salubrité... Le taux de chômage y est élevé, le nombre d'allocataires sociaux plus encore. La scolarité elle aussi pose problème, les jeunes ne terminent pas leurs études, sont exclus des bonnes écoles et ne trouvent pas de boulot ensuite. Jeunes et plus âgés se sentent ainsi enfermés, reclus dans un ghetto où on ne leur accorde qu'une vie de défavorisés. Dans les Marolles, la pauvreté colle à la peau.

On comprend pourquoi certains cachent cette appartenance. Lorsqu'on leur demande où ils habitent, certains répondent « Près de la gare du Midi », ou « à Saint Gilles », qui est à deux pas... Pas les Marolles, ça c'est la honte ! La pauvreté est tout sauf ce qu'ils veulent, ils essaient donc de la repousser « au loin », symboliquement. D'autres font recours à la positivisation de la pauvreté¹⁹. Ils en font une valeur, se revendiquent tels, s'arrogeant les qualités qu'ils opposent à la vie insensée des capitalistes, ceux qui ont trop d'argent et ne vivent plus au quotidien dans des limites humaines. L'aspiration à la consommation dont d'autres font preuve marque sans doute une autre forme d'échappatoire. Ainsi, donner une image, faire comme si, acheter une grosse voiture ou des vêtements de marque, même si cela met le ménage en difficulté. Autre stratégie d'évitement, le regroupement entre pairs, « entre eux », hommes marocains, pour s'extraire de la comparaison difficile, pour éviter les regards de travers, pour se renforcer mutuellement. A ce repli s'ajoute une forme de défense manifestée par une suspicion étonnante à l'égard de tout ce qui pénètre leur monde. En même temps qu'ils essaient le plus souvent d'être aimables, polis et accueillants, le soupçon ou la méfiance restent souvent affûtés. Sans doute le renvoi incessant des fautes ou des responsabilités à l'État ou à la Police – ce qui revient à ne pas se disqualifier soi-même – constitue-t-il encore une autre manière d'échapper au fardeau qu'est la pauvreté.

Par ailleurs, les Marolles ne sont pas vécues que négativement. Au premier contact, tous disent que le quartier est bien, que c'est « le meilleur de Bruxelles ». Outre que cela relève d'une norme de la présentation de soi qui évite de s'afficher avec ses difficultés – autre manière d'éviter la catégorisation parmi les « pauvres » – on peut réellement rendre compte d'aspects vécus très positivement, par exemple autour de la présence de la communauté. C'est un des deux quartiers les plus importants pour les Marocains. Ayant dû quitter le quartier, les anciens reviennent, s'excusent d'être partis, regrettent l'ancien temps, la présence de la communauté. Ils pensaient partir pour un mieux, mais restent quand même attachés aux Marolles. Ces histoires sont légion. La communauté est de première importance pour eux.

¹⁷ Voir les articles de Sierens, Manço et Kanmaz et de Bensalah.

¹⁸ Même si je n'aime pas le terme « pauvreté », parce qu'on ne sait trop ce qu'il décrit, il est une catégorie de pensée ordinaire, une étiquette que l'on use facilement à propos d'autrui. Je n'ai pas le temps de développer le thème de la pauvreté ici. Dans l'usage que j'en fais, elle n'est pas une caractéristique objective mais un poids vécu.

¹⁹ Voir, en termes interactionnistes, l'inversion et la réappropriation du stigmaté.

Confronté à ce poids de l'étiquette « pauvreté », les hommes marocains ont la vie dure. Et même si je n'attache pas ici de contenu concret à la notion de pauvreté – juste un poids – il n'empêche que les hommes sont confrontés à des situations difficiles, que celles-ci soient financières, sociales ou identitaires. Ils sont habités par l'image traditionnelle du père, celui dont le rôle est de gagner de l'argent pour alimenter le foyer, celui dont le rôle est en outre d'assurer l'autorité dans la famille et de garder les enfants²⁰. Se retrouvant sans travail, ne ramenant pas suffisamment d'argent pour la famille, face à des enfants qui ne les respectent plus, les hommes manquent à leur devoir traditionnel. Ils ne m'en ont que peu parlé, ils ne parlent pas facilement de la famille, contrairement aux femmes qui se sont parfois davantage exprimées²¹. Ces dernières s'imprègnent d'une culture différente, revendiquent des droits et des libertés, et elles finissent par prendre en charge les tâches qui ne sont plus accomplies par leurs maris. Elles travaillent, interviennent en justice, demandent le divorce... Les hommes perdent leurs repères, certains sombrent dans l'alcoolisme. La généralisation est facile, les propos trop rapides, certes, mais il est évident à les rencontrer que beaucoup sont en porte-à-faux, ou en situation délicate. Afin de maintenir une attache ou un point d'appui, ils essaient dès lors de conserver leurs appartenances culturelles battues en brèche ou précarisées par nombre d'événements qu'ils vivent au quotidien.

L'attention extrême de ces hommes à tout ce qui se passe, doublée d'une suspicion exacerbée – j'ai découvert que j'étais pour beaucoup un gars suspect, même un espion potentiel –, peut sans doute être vue comme une protection de leurs espaces, de leur ordinaire.

Importance du café et de la mosquée

Par la récurrence de leur fréquentation, les deux lieux abordés prennent place dans l'ordinaire de ces hommes. Mais plus que d'y prendre place, d'en constituer une portion délimitée (comme l'est un lieu), je voudrais montrer que le café et la mosquée ont une emprise sur le monde ordinaire qui déborde le cadre du bâti physique.

En vertu des hypothèses testées dans ce travail, le café et la mosquée seraient des lieux fondateurs de la portion sécurisée et habitable du monde ordinaire (le proche). Dans ces lieux s'enracinent ainsi les évidences qui structurent le monde ordinaire en deux zones : le proche et le lointain, le maîtrisé et l'instable, le sûr et le dangereux. Dans ces lieux prennent ainsi naissance les conditions de viabilité du monde ordinaire, y naissent la confiance, la réactualisation des croyances et des principes.

Le travail mené ici – avec toutes les limites qu'il comporte – me permet d'énoncer certaines de ces évidences fondatrices, ou tout du moins de commencer à les thématiser de façon approximative.

La première évidence pourrait être nommée « transitivity de la confiance ». Elle rend compte de la confiance faite dans une personne en qui un pair fait lui-même confiance. L'ami de mon ami sera mon ami.

Une autre affirme qu'un pair sera bon avec moi, ce en vertu de quoi je peux lui faire confiance. Il s'agit donc de constituer des pairs, de créer des ressemblances, des attaches communes, ce à quoi participent le café et la mosquée.

Une troisième évidence soutenue par ces lieux est la séparation des lieux entre les hommes et les femmes. Dans ces lieux, on se retrouve « entre hommes » et ceux-ci peuvent marquer leur virilité selon leur culture, ce qui nous mène à la quatrième évidence : ils sont marocains, appartiennent à cette culture. Dans le café et la mosquée, ils s'affirment à la manière des hommes marocains, ils sont reconnus comme tels et acceptés.

Autre registre culturel fondamental entretenu au niveau du vécu de ces hommes : la toute puissance d'Allah. Cette foi apaise au quotidien, elle fortifie l'expérience

²⁰ Voir à ce propos : Jamouille, P., *Des hommes sur le fil*, Paris, La Découverte, 2005; Bensalah, N., art. cit.

²¹ J'ai rencontré les femmes dans le cadre de cours d'alphabétisation au Caria. Cette association m'a permis d'animer quelques séances avec des groupes de femmes prêtes à travailler avec moi.

ordinaire en l'appuyant notamment sur les impératifs du culte. Il se pourrait même que ce fondement sous-tende les autres évidences.

On peut noter que cet ensemble d'évidences ne fonde la sécurité de l'ordinaire que dans des proportions minimales. L'espace proche et sécurisé n'a que peu d'étendue, il se limite à la communauté des pairs, des autres Marocains, éventuellement aux voisins (soit ceux qu'ils rencontrent par ailleurs et qu'ils peuvent reconnaître). Cette étroitesse relative est sans doute la raison de l'importance des contrôles « douaniers », sorte d'attention constante aux intrusions de l'étrange, nécessaires lorsqu'un « espace potentiel » (ici l'espace symbolique du proche) est petit et risque d'être rapidement mis en péril.

Conclusion

Le travail mené dans les Marolles m'a conduit à me concentrer sur deux lieux, la mosquée et le café marocain, et l'emploi d'une approche originale de l'espace a rendu leur rapprochement possible. Non seulement le café et la mosquée sont bien deux lieux – au moyen d'une certaine disposition, ils permettent l'absorbement dans une expérience – mais ils constituent également, l'un comme l'autre, des dispositifs nécessaires à l'organisation du monde ordinaire, à sa partition en deux zones et à l'investissement confiant dans l'existence.

Ainsi, même s'il manque ici une étude similaire d'autres lieux fréquentés par les hommes marocains (rue, maison, travail, médecins divers...), il semble clair que, beaucoup sont redevables de l'investissement dans la vie à la mosquée et au café, qui sont bien plus que des lieux de sociabilité. En réponse à la question préliminaire des formes d'auto-soin mises en œuvre, je peux avancer que les hommes marocains s'appuient sur des lieux qui peuvent, avec la définition des soins que donne Tronto, être appelés « lieux de soins ».

Au niveau le plus général, le soin est cette activité typiquement humaine qui inclut tout ce que nous faisons pour *maintenir* notre « monde », pour le *laisser aller* de l'avant et le *rétablir*, de telle sorte que nous *y puissions vivre aussi bien que possible*. Ce monde inclut nos corps, nos selfs, nos environnements, toutes ces choses que nous cherchons à entrelacer dans une *toile complexe soutenant la vie*.²²

Le café marocain et la mosquée entretiennent le monde ordinaire et créent un espace sécurisé dans la sphère du proche, ils soutiennent la vie en lui ménageant des espaces de bien-être, et ainsi une portion d'ordinaire sécurisé. Les lieux permettent de laisser aller le monde, de le laisser prendre en charge la direction des choses, tel que l'islam le commande, tel que le café le permet dans l'absorbement confiant de l'action typique du café. L'ordinaire, ce « monde » de Tronto où on vit, est bien constitué d'éléments les plus divers, de dimensions diverses, d'objets, de personnes, d'idées (évidences), de pratiques (outils symboliques : comportements, agencements des lieux, paroles, rapport aux objets signifiants...). Ces lieux insèrent les individus dans une communauté, les rassurent quant à leur identité. Les évidences qui constituent les lieux, ce sont également celles qui portent l'individu et le monde auquel il participe. Relativement stables, bien établies et solides dans le café et la mosquée, grâce à la rencontre par l'absorbement, leur force sera transmise à l'individu qui sera dès lors lesté de ces évidences, au niveau de la trame de son expérience ordinaire.

Bibliographie

- BELIN, E., *Une sociologie des espaces potentiels*, Bruxelles, De Boeck Université, 2002.
- BENSALAH, N., « Immigration marocaine et dynamiques familiales », in OUALI, N. (ed.), *Trajectoires et dynamiques migratoires de l'immigration marocaine en Belgique*, Louvain-La-Neuve, Academia-Bruylant, 2004.
- BERQUE, A., *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2000.
- CANGUILHEM, G., « Le vivant et son milieu » in *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2000.

²² Tronto, *Moral boundaries*, 1993, p. 103, je traduis et souligne.

- DASSETTO, F., *La rencontre complexe. Occidents et islams*, Louvain-La-Neuve, Academia Bruylant, 2004.
- FAVRET-SAADA, J., *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977.
- HEIDEGGER, M., « Bâtir, habiter, penser » in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1969, 170-193.
- JAMOULLE, P., *Des hommes sur le fil. La construction de l'identité masculine en milieux précaires*, Paris, La Découverte, 2005.
- MANÇO, U. & KANMAZ M., « Intégration des musulmans et reconnaissance du culte islamique : un essai de bilan » in Manço Ural (dir.), *Reconnaissance et discrimination. Présence de l'Islam en Europe occidentale et en Amérique du Nord*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- MINKOWSKI, E., « Vers une psychopathologie de l'espace » in *Le temps vécu. Etudes phénoménologiques et psychopathologiques*, Paris, 1933, pp. 367-398.
- MOLES, A. A. & ROHMER, E., *Psychologie de l'espace*, 2^{de} édition, Casterman, Tournai, 1978.
- PAUGAM, S., *Les formes élémentaires de la pauvreté*, Paris, PUF, 2005.
- PÉRILLEUX, T., *Travail sur soi et affairement. La subjectivation dans le changement social*, Novembre 2006, document fourni par l'auteur.
- SCHÜTZ, A., *Essais sur le monde ordinaire*, Paris, Le Félin, 2007.
- SIERENS, S., « Les fonctions sociales et symboliques de l'islam chez les immigrés marocains » in Gaudier Jean-Pierre & Hermans Philippe, *Des Belges marocains. Parler à l'immigré, parler de l'immigré*, Bruxelles, De Boek Université, 1991.
- TRONTO, J. C., *Moral boundaries. A political argument for an ethic of care*, London, Routledge, 1993.

La métaphore, la fiction et l'*illusio*

par Aurelia Jane Lee¹

L'art est ce qui rend la vie plus intéressante que l'art.

Robert Filliou

Introduction

Le but de cet article est d'explorer les liens entre métaphore, fiction et *illusio*. Nous commencerons par définir ce que nous désignons par le terme de métaphore, conformément aux théories de George Lakoff et Mark Johnson. Ce préalable permettra de démontrer le caractère fondamental des processus de comparaison dans la constitution de notre accès au symbolique.

Ensuite, nous ferons un détour par les théories de Platon, afin de mieux définir la fonction du symbolique, qui est double : à la fois unir et différencier. On verra donc comment la comparaison (et partant, la métaphore) s'inscrit bien au centre de toute symbolisation.

Dans un troisième temps, nous aborderons le concept de fiction, en le replaçant au sein de ce cadre et en montrant combien, tout comme la métaphore, il s'agit d'un phénomène présent dans la vie ordinaire. Nous tenterons, à ce point de l'exposé, d'établir un rapport avec le concept d'espace potentiel développé par Winnicott : il semble en effet qu'on puisse l'envisager comme le lieu de la métaphore et du rapport à la fiction.

Enfin, nous nous pencherons sur quelques cas particuliers, nous confrontant ainsi à une problématique actuelle : celle de la confusion entre réel (ou vie) et fiction. Une analyse par le biais de la distinction entre *game* et *play* et le concept d'*illusio* permettra d'y mettre en évidence le rôle fondamental de la métaphore, et de préciser les conditions d'existence de la métaphore dans le rapport à la fiction.

La métaphore et l'expérience ordinaire (Lakoff et Johnson)

Dans le domaine de la sémantique cognitive, George Lakoff et Mark Johnson proposent, depuis les années 80, une théorie du langage ordinaire qui fait la part belle à la métaphore (G. Lakoff, 1992). Habituellement, on emploie le terme de métaphore pour désigner une figure de style dans laquelle un terme est identifié à, ou remplacé par, un autre, auquel on le compare, et à partir duquel on lui prête des attributs. Par exemple, dans la phrase *Paul est un agneau*, la métaphore, qui identifie Paul à un agneau, prête à Paul les caractéristiques généralement attribuées à un agneau, telles que la douceur, par exemple.

Mais Lakoff et Johnson proposent de voir la métaphore non plus comme un simple procédé littéraire, mais comme un modèle conceptuel de base, présent non seulement au niveau du langage, mais également au niveau de la pensée. Ainsi, selon eux, nous serions presque tout le temps en train de concevoir une chose dans les termes d'une autre. Par exemple, lorsque nous parlons de la vie ou des relations amoureuses, nous recourons souvent au vocabulaire du voyage : les amoureux sont des voyageurs, leur relation est une longue route parsemée d'obstacles; on peut, dès lors, dire d'un couple qui a rompu que *leurs chemins se sont séparés*.

Dans le vocabulaire de Lakoff et Johnson, ce processus de transposition fait *correspondre* (ils utilisent le terme *mapping*) entre eux, d'une part, les éléments d'un *domaine-source* (plus concret) avec les éléments d'un *domaine-cible* (plus abstrait); mais d'autre part, il fait également correspondre entre elles les relations qu'entretiennent ces éléments les uns avec les autres au sein de chaque domaine.

¹ Ecrivain, diplômée en Information et communication.

Ainsi, dans l'exemple de l'amour et du voyage, non seulement il y a correspondance entre les amoureux et les voyageurs, la relation et la route, les obstacles et les difficultés, mais encore peut-on aussi inférer à partir de la métaphore, que ce que sont les obstacles à la route correspond à ce que sont les difficultés à la relation : ils sont inévitables, mais pas nécessairement fatals, on peut les contourner, les surmonter... La métaphore, en tant que structure conceptuelle, permet donc aussi d'inférer du sens à partir de projections mentales.

Ce processus fondamental qu'est donc la métaphore intervient à différents niveaux de conceptualisation, au point qu'il passe souvent inaperçu au locuteur qui l'emploie pourtant de manière quotidienne. En effet, au-delà des cas de métaphores employées par des poètes ou des vulgarisateurs, il existe également une série de métaphores conventionnelles. Par exemple, on s'accorde pour parler d'une argumentation comme d'un bâtiment que l'on construit : dans cette métaphore, il y a une correspondance qui est faite entre fondations et prémisses, murs et hypothèses, et une correspondance entre les rapports qu'entretiennent entre eux, d'une part les fondations et les murs, et d'autre part les prémisses et les hypothèses ; si bien qu'il semble évident qu'on ne puisse construire une hypothèse sur de mauvaises prémisses, parce que l'argument *s'écroulerait*.

À un niveau plus profond, il est convenu également de parler du temps en terme d'espace, comme d'un objet en mouvement dans un espace où nous nous trouvons (« la semaine *qui vient* », comme on pourrait le dire d'un véhicule que l'on s'apprête à croiser sur une route) ou d'un paysage au sein duquel nous évoluons (« nous avons *traversé* des temps difficiles », ainsi qu'on traverserait un champ).

Plus subtilement encore, certaines métaphores de base se fondent sur notre expérience incarnée. Par exemple, après avoir fait l'expérience répétée de l'empilement, ou de la contenance, nous considérons l'augmentation en termes de hauteur (« le prix de l'essence *monte* » comme pourrait monter un niveau d'eau ou une tour de blocs) et la catégorisation en termes de remplissage de récipients (« il travaille *dans* le privé » comme si privé et public étaient deux compartiments d'une boîte).

Ces différents niveaux de métaphore peuvent bien sûr s'enchâsser les uns dans les autres. Le plus souvent d'ailleurs, une métaphore de type conventionnel s'appuiera sur des métaphores de base. Ainsi, comparer l'amour à un voyage suppose déjà la métaphore du voyage comme un mouvement dans l'espace à la fois géographique et métaphorique (le temps étant vu comme un espace, et la relation se déroulant dans cet espace qu'est, de manière métaphorique, le temps).

Les métaphores, en tant que processus cognitif basique, jouent donc un rôle fondamental chez l'être humain dans l'acquisition de sa capacité d'abstraction. Mais elles sont également une sorte d'outil pour de nouvelles conceptualisations (en ce sens, on pourrait dire qu'elles sont génératives). Elles permettent d'envisager l'inédit, l'inconnu, en partant de ce que l'intellect a déjà pu expérimenter, par un processus de comparaison. Elles sont centrales dans tout apprentissage, et participent également de toute activité créatrice.

Lakoff et Johnson expliquent aussi comment les métaphores forment un système symbolique, en donnant l'exemple du thermomètre. En fait, si le thermomètre a été conçu tel qu'il est (avec des gradations montantes), c'est à cause, justement, de notre expérience de l'empilement qui nous a amenés à concevoir le « plus » comme situé vers le haut : c'est donc bien une convention, quand bien même elle est dictée par le bon sens (il existe cependant des phénomènes tels que les stalactites, où l'augmentation se marque, certes, par un accroissement de volume, mais vers le bas). Et la présence du thermomètre dans nos quotidiens, renforçant notre expérience du plus comme étant situé vers le haut, vient *réaliser* la métaphore dont elle est, en fait, le produit avant d'en être la cause. Il y a une sorte de logique de recyclage qui est à l'œuvre dans la métaphore.

Ceci démontre que les métaphores ont un réel pouvoir conceptualisant, et éventuellement innovant. Pour peu qu'elle se révèle utile et pertinente, une métaphore nouvelle peut ainsi devenir, avec le temps et l'usage, conventionnelle. Dès lors, pourquoi ne pas faire l'hypothèse que les métaphores, en tant que structures cognitives, offrent la possibilité de créer du sens et d'agir sur le monde ?

La mimesis et la fonction du symbolique (Platon)

Laissons cette question en suspens pour un temps et penchons-nous sur un autre concept important dans le cadre qui nous occupe, c'est-à-dire celui du rapport entre fiction et réalité. Ce concept est celui de la *mimésis*, ou plus largement, de la *représentation*. Pour ce faire, nous allons remonter jusqu'à la philosophie grecque – comme quoi cette problématique est loin d'être neuve...

Platon, dans sa perspective idéaliste, distinguait trois « niveaux d'existence » des objets, ou si l'on préfère, trois mondes : le monde des concepts, le monde sensible, et le monde de l'art. Ces trois domaines entretiennent entre eux un rapport mimétique, et sont hiérarchisés. Il donne l'exemple des trois lits, où l'on a, d'une part, le lit en tant qu'idée ou concept, d'autre part, le lit en tant qu'objet, et enfin, le dessin de ce lit. Il estimait que les objets matériels n'étaient déjà qu'une pâle imitation des idées, le niveau idéal étant supérieur en vérité (cf. la métaphore – ! – bien connue de la caverne) et le but à atteindre de la philosophie. Tout ce qui consistait en une représentation ou imitation (dessin par exemple) des objets matériels est donc, dans cet idéalisme, considéré comme doublement inférieur. Ainsi, l'art, pour Platon, devait être considéré comme une activité méprisable, car sa pratique détourne l'homme de la vérité, qui réside dans les idées.

Nous proposons de quelque peu chambouler cette théorie platonicienne en considérant le symbolique comme un niveau intermédiaire entre le monde sensible et le monde idéal, entre l'objet et le concept. Et d'ainsi rendre le dessin du lit, finalement plus proche de l'idée que ne l'est l'objet lit dans toute sa matérialité.

Ce que Platon nomme art, représentation, imitation, serait dans cette hypothèse un moyen d'appréhender tant le monde objectif que le monde conceptuel, à travers les signes (les signes ne se limitant pas au langage). En effet, les signes sont ce qui nous permet à la fois d'avoir prise sur le monde, mais également d'avoir un certain recul par rapport au monde, dans le sens où, par exemple, ils nous permettent d'élaborer des scénarios, des hypothèses... bref d'envisager ce qui n'est pas encore, de faire preuve de notre capacité toute humaine d'*abstraction*.

Reprenons ainsi l'exemple des lits de Platon : l'artisan qui, ayant conçu mentalement un modèle de lit, souhaite le construire matériellement, aurait tout intérêt, semble-t-il, à dessiner un plan, c'est-à-dire à représenter l'idée de ce lit sur papier avant de se mettre à scier des planches. De même, pour « construire » sa vie, il est sans doute bon de faire des projections avant d'agir, d'imaginer comment les choses vont se passer pour éventuellement prévoir des dangers, calculer des risques, etc. Ou tout au moins, pour donner un sens et trouver un intérêt à nos actes.

En réorganisant la hiérarchie platonicienne selon cette perspective, on extrait l'art de son statut doublement méprisable, et on lui donne une place centrale, indispensable, de pivot. Il s'agit par ailleurs de questionner la visée idéaliste qui fait des concepts les seules fins véritables. Nous souhaitons remplacer l'idée de connaissance par celle de croyance, comme fondement de l'action sur et dans le monde; cela remet bien évidemment en question le statut du *vrai*.

Ces quelques considérations permettent à présent une relecture de la métaphore, tenant compte de l'apport de Lakoff et Johnson, ainsi que du statut intermédiaire, et sans doute primordial du symbolique. Ainsi, on peut avancer que la métaphore, qui s'ancre au niveau le plus profond dans l'expérience ordinaire et corporelle de l'individu, et permet par ses mécanismes d'accéder à la conceptualisation, n'est qu'un exemple de processus symbolique fondamental (ceux-ci n'étant peut-être pas très nombreux, la métaphore et la métonymie apparaissant comme les plus évidents).

Rappelons que la métaphore dépasse le langage. De la sorte, un récit dans son entièreté peut fonctionner selon un procédé métaphorique : que l'on pense aux mythes, aux contes, aux récits de science-fiction ou à *Harry Potter*, qui sont des transpositions de notre monde dans un autre, au sein duquel on peut retrouver une série d'éléments correspondants. C'est également le cas de rites, où les intervenants sont déguisés, et deviennent donc, par exemple, la métaphore d'une divinité ou d'un ancêtre. Et ceci toujours afin de mieux saisir des concepts complexes tels que la mort, l'amour, le destin, le bien et le mal... Toutes choses auxquelles nous confronte notre expérience ordinaire et que nous cherchons à comprendre et à maîtriser par l'intermédiaire du symbolique.

La fiction et l'espace potentiel (Winnicott)

Tout ceci nous permet d'enfin aborder le thème de la fiction. Nous proposons ici de considérer la fiction comme une forme symbolique qui s'appuie sur la métaphore telle que nous venons de la décrire. De fait, le processus métaphorique, dans le sens où nous l'entendons ici, ouvre un espace mental dans lequel il devient possible de modéliser des schémas d'action (autrement dit des fictions, des scénarios mentaux). La fiction serait, de ce point de vue, une métaphore du réel, un domaine-source duquel projeter des inférences sur le domaine-cible qu'est notre existence. Ainsi, anticiper en puisant dans nos souvenirs nous permet d'agir sur notre réel, de faire des projets, de planifier notre travail, de construire des argumentations...

La fiction à la fois nous extrait de la vie réelle, et nous y plonge; ceci recoupe l'idée que le symbolique est ce qui simultanément sépare et relie. La métaphore, en établissant une comparaison, met en évidence ce qui est commun aux deux domaines, mais également ce qui les différencie et justifie leur non identité. A n'est pas B, mais A n'est pas non plus « non B ». L'expérience que l'on a de B permet donc de construire des croyances, voire des connaissances, à propos de A. Ainsi, ce que vit un héros de roman ne fait pas partie de notre propre vécu ; cependant, par la lecture, l'expérience du héros s'inscrit dans notre monde symbolique et devient un scénario possible.

La consommation de fictions peut alors être considérée comme susceptible d'enrichir notre espace potentiel. S'il est certes trop aventureux d'avancer d'emblée qu'elle favorise notre capacité à nous prendre au jeu (ou *illusio*), on peut tout du moins affirmer que le contenu des fictions donne matière au jeu, élargit l'horizon des possibles, enrichit nos schémas mentaux et, de manière générale, notre imaginaire, en constituant une sorte de mémoire élargie (car tirée d'expériences que nous n'avons pas directement vécues, mais seulement par procuration). Il nous est ainsi possible, grâce à la lecture de romans ou à la vision d'œuvres cinématographiques, d'avoir une représentation mentale (fut-elle inexacte, et sûrement partielle) de pays que nous n'avons jamais visités, d'époques auxquelles nous n'aurions jamais pu vivre, et même d'animaux qui n'existent pas ailleurs que dans la mythologie (dragons, licornes, loups-garous).

On ne peut, sur ces bases, que faire l'hypothèse qu'à partir de ce corpus augmenté de « souvenirs », l'*illusio* (ou jeu créatif) serait favorisée. À ce propos, il paraît nécessaire, pour préciser notre hypothèse, d'introduire ce que nous appellerons une problématique de la bonne distance.

Il faut bien remarquer que dans la fiction, l'objet est absent (matériellement) mais on fait *comme si* il était présent. Preuves en sont les émotions que l'on peut ressentir à la lecture d'un roman fantastique ou sentimental. Cette idée de « comme si », proche de celle de *mimesis* (« *on disait que j'étais une princesse* ») correspond à un principe récurrent et présent dès la petite enfance, que l'on peut désigner sous le terme de croyance pragmatique. On retrouve cette même idée dans le livre de Paul Veyne (1983), *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, où l'auteur parle de croyance à cinquante pour cent. Il s'agit de croire suffisamment pour trouver de l'intérêt à croire, mais pas assez cependant pour n'avoir plus d'autre intérêt qu'en ce que l'on croit.

En d'autres termes, pour le cas qui nous occupe, il s'agit de trouver dans la fiction un écho à ce qui est notre vie, mais pas à y trouver un total substitut à la vie. Cet équilibre renvoie à la phrase de Robert Filliou que nous avons citée en exergue, et qui exprime bien ce qu'est, ou en tout cas ce que *devrait être* l'art, dans son sens le plus large: ce qui rend la vie plus intéressante que l'art lui-même. Dans la métaphore également, il ne s'agit pas de confondre les deux domaines (source et cible), auquel cas tout l'intérêt du procédé est perdu, mais il ne s'agit pas non plus de rejeter totalement la métaphore au nom d'une non identité entre les concepts mis en correspondance. (cf. l'attitude de Peter au début de *Finding Neverland*, qui refuse de s'intéresser aux histoires, parce qu'elles détournent de la réalité, qui est tout ce qui compte à ses yeux.)

Il est d'ailleurs à noter que cette capacité à comparer ce que nous ne connaissons pas ou moins bien, à ce qui nous est déjà connu, par le biais de cette structure cognitive qu'est la métaphore, a quelque chose de sécurisant. N'est véritablement inconnu, et donc angoissant, que ce qui n'est comparable à rien de connu, et donc indéfinissable. Par conséquent (et pour d'autres raisons aussi, par ailleurs), le besoin

de fiction s'explique par le fait que nous y trouvons un apaisement à l'angoisse existentielle.

Il résulte de cela que tout l'enjeu du rapport à la fiction est bien d'y trouver la bonne distance : il ne faut ni tomber dans le travers platonicien où on la rejette complètement, ni dans celui où l'on s'y jette totalement, au point de croire que la vie est un roman, ou un film, ou encore un jeu vidéo. Ces deux marges extrêmes ne laissent en effet aucune place à l'*illusio*, au contraire de ce que nous avons mentionné sous le nom de croyance pragmatique. Un rapport « sain » à la fiction consisterait à s'y intéresser un maximum, mais sans aller jusqu'à en effacer les frontières avec la vie réelle. Ainsi, l'on peut très bien pleurer la mort d'un héros de fiction, mais il paraîtrait pourtant absurde de chercher à envoyer ses condoléances à sa veuve de papier, ou à appeler la police sur la scène de théâtre où gît le comédien jouant son rôle.

Un dernier point, concernant le rapport entre la fiction et l'espace potentiel, doit être abordé avant que nous ne passions à une quatrième partie. Il s'agit de noter à quel point notre expérience ordinaire a une dimension narrative.

Winnicott parle souvent de l'espace transitionnel comme du « lieu où nous vivons ». L'expression fait tout à fait sens : nous vivons dans une sorte de couche intermédiaire, d'interface symbolique qui permet à la fois un contact au monde, mais aussi une certaine distance au monde. Ainsi, bien que pris dans l'instant présent, nous pouvons, grâce à notre capacité symbolique, nous remémorer des expériences passées (donc absentes en tant que telles) et projeter des scénarios futurs (également absents en tant que tels), afin de faire un choix pour l'avenir proche, ou plus lointain. Cela signifie qu'il nous est donc loisible de nous « décoller » jusqu'à un certain point de notre vécu immédiat. Il y a donc un interstice, une place pour la virtualité, l'éventualité, et partant, pour la créativité, qui n'est autre que ce fameux espace potentiel winnicottien.

Or, ce lieu est peuplé de représentations – les représentations ne prenant pas de « place », on comprend que ce lieu n'est pas à entendre au sens euclidien du terme, mais qu'il s'agit plutôt d'une instance. C'est le lieu de nos monologues parfois presque inconscients, le lieu où nous nous représentons ce que nous sommes en train de faire, ou ce que nous percevons. Cela se fait évidemment sur un mode essentiellement narratif, ou du moins prédictif : nous identifions un sujet, et une action ou un état que nous lui attribuons. Par conséquent, nous passons une bonne partie de notre temps à nous raconter des histoires, depuis « Il faut que j'aille chercher un pain avant midi » à « Ah, le feu est vert » en passant par « Pourquoi Luc ne m'a-t-il pas dit bonjour ce matin ? »

Le récit, quel que soit son degré de rapport à la réalité, apparaît en fin de compte comme une modalité très courante du jeu de la vie. C'est également le cas, mais nous ne développerons pas plus ce sujet ici, des images, qui peuvent aussi intervenir dans des processus métaphoriques, et d'une série d'autres signes.

Phénomènes actuels et *illusio*

Nous allons à présent tenter de mettre en lumière, grâce à ces réflexions, une problématique actuelle, qui pose la question des rapports entre la vie réelle et les médias. N'ayant pas l'occasion ici de développer le propos, nous proposons de considérer ce qui suit comme des pistes de réflexion, à creuser et à nuancer.

Nous n'allons pas attaquer de front ce sujet épineux de l'étalage de la vie privée des individus dans les médias, qui soulève évidemment toute la polémique autour du brouillage actuel entre vie privée et vie publique et de ses désastreuses conséquences (la formulation même de ce problème étant déjà truffée d'a priori). Mais nous allons l'aborder par le biais de l'*illusio*.

Nous avons caractérisé l'*illusio* comme une bonne distance, la seule qui puisse laisser place à la métaphore, équidistante de l'identité totale et de l'altérité indépassable (ou dans le vocabulaire de Paul Veyne, une croyance à 50%). En d'autres termes, il semble essentiel de maintenir des rapports entre fiction et vie réelle. D'une part, parce qu'une vie sans la fiction manquerait d'intérêt, de relief, et pourrait même être angoissante (elle ne ressemble à rien de connu) – de même qu'une fiction sans rapport avec la vie (ce qui apparaît, à vrai dire et par définition, inconcevable). D'autre part, confondre vie et fiction reviendrait, au bout du compte, à absolutiser l'une au

détriment de l'autre, comme dans le premier cas, avec tous les dangers que cela comporte.

Bien évidemment, ces cas sont des extrêmes qui risquent peu de s'observer dans la vie courante ; par contre, on peut observer des attitudes qui vont dans ce sens, et qui témoignent par la même occasion d'un endommagement de l'*illusio* comme bonne distance. On pourrait désigner ces attitudes problématiques par l'expression « mettre sa vie en jeu », par contraste avec l'expression « se prendre au jeu de la vie ».

Pour illustrer ces pratiques plus ou moins distantes du point d'équilibre que constitue l'*illusio*, nous allons faire appel à trois phénomènes relativement récents. Le premier est celui de la télé réalité, le second celui des blogs sur Internet, et le troisième celui de certains courants d'art contemporain (par exemple le *body art*).

Dans ces trois domaines, la vie d'un individu est mise en scène ou en récit, et plus ou moins fictionnalisée. Au-delà des contraintes imposées par le média (qui sont plus ou moins fortes), et selon certaines règles et objectifs fixés soit par les éventuels organisateurs, soit par le public (réel ou imaginé), soit par l'individu lui-même, ces pratiques vont donner lieu à une représentation plus ou moins distanciée de la réalité de la vie d'un individu.

La socio-anthropologie du jeu fournit ici une distinction intéressante pour caractériser les différents degrés de distanciation possible, avec les concepts de *play* et de *game*, empruntés à Winnicott et à Mead. Ainsi, dans le cas de la télé réalité, où les émissions sont basées sur un concept introduisant souvent un principe de concurrence, l'individu se trouve davantage dans un cadre réglé (*game*), où la prise de distance tient plus à une bonne connaissance stratégique et à une forme de ruse, de capacité de détournement d'un déjà-là.

Alors que dans le cas de l'art contemporain, la bonne distance implique moins une maîtrise des règles ou la capacité d'en user de manière avantageuse (comme on le ferait dans un jeu d'échec), que la capacité d'inventer ces règles (*play*). L'individu n'a donc plus tant la possibilité de s'appuyer sur un cadre prédéfini afin de définir une stratégie, et doit avant tout définir lui-même le cadre dans lequel son acte ou son oeuvre va faire sens. Pour ce faire, il ne peut s'appuyer sur rien d'autre que sur son imagination, ses croyances, et sa créativité. Ainsi, dans le jeu libre (*play*), l'événement qui surgit n'a pas ou peu d'antécédent, et ne peut être interprété selon une règle préétablie (contrairement au mouvement d'un pion sur un échiquier) : il faut inventer la manière dont on va l'insérer dans le scénario, ou cesser le jeu.

On saisit donc l'intérêt de la métaphore dans le cadre du *play* : elle permet d'appréhender l'inédit et de lui donner du sens par la comparaison avec une chose connue (d'où l'intérêt de disposer d'un « réservoir » de représentations, de schémas, d'images, d'expériences...). On peut penser à l'enfant qui s'invente toute une aventure à partir d'une simple caisse en carton ou d'un bout de bois.

Quelques remarques nous permettront de conclure ce dernier point. Premièrement, il est important de noter que *game* et *play* s'observent rarement « à l'état pur » : dans toute activité, il y a un peu des deux, mais certaines activités laissent néanmoins plus de place à l'un ou à l'autre, comme nous avons pu le voir avec les deux exemples que nous avons détaillés.

En ce qui concerne les blogs, nous pensons qu'il s'agit là d'un domaine où les deux logiques du jeu sont à l'œuvre, et où une multitude de pratiques sont possibles. Certains y consigneront leur vie dans toute sa platitude, d'autres la romanceront, d'autres encore y raconteront une vie qui n'est pas la leur, en s'illusionnant plus ou moins sur le degré de réalité de ce qu'ils écrivent, et sur l'intérêt que cela peut avoir pour eux-mêmes ou pour leurs divers lecteurs. De même qu'il faut se rendre compte que certaines pratiques dans l'art contemporain sont extrêmement codées, s'approchant alors du *game*, tandis que certaines émissions de télé réalité laissent une large place à l'expression artistique.

Conclusion

Les rapports entre métaphore, fiction et *illusio* pourraient donc s'exprimer comme suit. L'*illusio* est une capacité qui, pour exister, doit être développée et entretenue – elle n'est pas innée, ni acquise une fois pour toutes. L'hypothèse faite ici est qu'une des

façons de la développer et de l'entretenir réside dans le processus cognitif que Lakoff et Johnson englobent sous le terme de métaphore. Ce processus consiste à appréhender les réalités nouvelles par le biais de la comparaison avec ce dont nous avons déjà fait l'expérience, et que nous avons pu catégoriser, définir (souvent grâce à ce même processus).

La consommation ou la production de fictions, en tant qu'elle permet un élargissement virtuel de l'expérience, et fait appel à la capacité métaphorique, semble dès lors constituer un apport bénéfique pour l'*illusio*. En revanche, si elle n'est pas produite ou consommée sur un mode métaphorique (autrement dit, dans un rapport de croyance pragmatique), elle peut nettement réduire l'*illusio*. Nous avons donc tenté - très brièvement - de montrer quelles pouvaient être les diverses pratiques dans ce domaine, à travers des exemples concrets (plutôt en ce qui concerne la production que la consommation de fictions). Et nous sommes parvenus à la conclusion que le recours à la métaphore dans le cadre de fictions serait favorisé dans les cas où prévaut le *play* (jeu libre).

Bibliographie

- BELIN, E., *Une sociologie des espaces potentiels, Logique dispositive et expérience ordinaire*, Bruxelles, De Boeck Université, 2002.
- BERQUE, A., Lieux substantiels, milieu existentiel : l'espace écouménel in Berthoz, Alain, et Recht, Roland (dir.), *Les espaces de l'homme*, Paris, Odile Jacob, 2005.
- LAKOFF, G., The contemporary theory of metaphor, in Ortony, Andrew (ed.), *Metaphor and Thought* (2nd edition), Cambridge University Press, 1992.
- LEE, A. J., *La crise de l'art contemporain: approche pragmatique et winnicottienne*, Louvain-la-Neuve, UCL (mémoire de fin d'études), 2005.
- SCHAEFFER, J.-M., *Pourquoi la fiction ?*, Paris, Seuil, 1999.
- VEYNE, P., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Seuil, 1983.
- WINNICOTT, D. W., *Jeu et réalité*, coll. Folio essais, Paris, Gallimard, 1975.

Tout ce que vous avez toujours voulu savoir sur la SAJ sans jamais oser le demander...

Deuxième tableau

Parcours autour du jeu - Inventaire de ressources utiles du point de vue de la socio-anthropologie du jeu

Premier volet : apports sociologiques et compléments historiques

par Jean-Pierre Delchambre¹

Dans le premier numéro des Cahiers Jeu et symbolique, nous avons proposé un tableau inaugural qui se voulait une introduction actualisée à la socio-anthropologie du jeu et des espaces potentiels (SAJ). Nous y avons rassemblé une série d'éléments permettant de cerner les grandes lignes de notre problématique : présupposés et hypothèses de départ, principaux concepts et enjeux, retour sur la genèse de notre problématique, développements sur le double versant sociologique et anthropologique, mise en perspective et tentative d'articulation avec d'autres approches... Malgré la dimension inhabituelle de ce document, nous avons conscience de ne pouvoir présenter qu'une esquisse de notre cadre d'analyse, laquelle sur bien des points demeurerait schématique et exploratoire. Quoi qu'il en soit, le parti pris était de privilégier un mode d'exposition qui donnait la possibilité au lecteur – et en particulier à celui qui entrait en contact pour la première fois avec notre problématique – de se faire une idée suffisamment précise des principaux ressorts et instruments de notre « boîte à outils », ce qui supposait non seulement de produire un certain nombre de repérages permettant de situer la SAJ par rapport à des repères connus, mais également de régler la focale sur des opérations constitutives (la transposition du concept d'espace potentiel de la psychanalyse aux sciences sociales, l'attention à l'importance – mais aussi, hypothétiquement, à une certaine défaillance – du jeu créatif dans les contextes sociaux actuels, etc.) ainsi que sur quelques points saillants de notre modèle d'analyse.

Le travail d'élucidation de nos présupposés, de construction de notre modèle d'analyse, et de mise à l'épreuve empirique de nos hypothèses est bien entendu amené à se poursuivre, et il en sera rendu compte aussi bien dans les pages de cette revue électronique que dans d'autres publications². Nous avons déjà annoncé qu'un troisième tableau (et peut-être un quatrième) serai(en)t consacré(s) à une reprise et à un approfondissement de quelques notions clés, en rapport avec l'étude des phénomènes transitionnels, ou encore autour des catégories de la croyance, des illusions et de l'« illusio », etc. En attendant, nous invitons le lecteur à prendre connaissance de notre deuxième tableau, qui prendra la forme d'un triptyque, et dont

¹ Sociologue, professeur aux Facultés universitaires Saint Louis (Bruxelles)

² A commencer par le numéro de *Recherches sociologiques et anthropologiques* que nous avons coordonné : « Enjeux de la socio-anthropologie du jeu », vol. XXXX, n° 1, 2009.

l'objectif est de présenter sommairement quelques apports remarquables des sciences humaines et sociales à la problématique du jeu.

Le parcours que nous proposons ne saurait prétendre à l'exhaustivité (non seulement cette dernière est inatteignable, en raison du nombre incalculable de travaux portant sur le jeu, mais en plus, une telle prétention ne pourrait être que fastidieuse). Nous visons plus modestement à fournir un échantillonnage raisonné, ou encore un inventaire sélectif de quelques grandes approches du phénomène ludique, dans divers champs qui présentent un intérêt du point de vue de la socio-anthropologie du jeu. En un sens, nous nous éloignerons du parti pris du premier tableau, puisque qu'il s'agira ici non plus de nous focaliser sur un mode d'entrée spécifique, comportant éventuellement une part d'originalité, mais bien d'ouvrir la perspective, d'élargir l'horizon, en nous prêtant à l'exercice somme toute assez banal et basique – encore que très utile – de l'état de l'art et de la littérature, ou du passage en revue des ressources et des résultats qui s'avèrent intéressants, pertinents, ou « questionnants » sous l'angle de la construction de notre problématique.

Cela dit, c'est aussi avec le souci de rencontrer une exigence inhérente à notre modèle d'analyse que nous entreprenons ce parcours autour du jeu, puisqu'en adoptant le présupposé selon lequel le jeu doit être considéré comme une dimension à la fois fondamentale et transversale par rapport à nos formes de vie – plutôt que comme une activité particulière et conventionnelle, cantonnée à des espaces-temps spécialisés (loisirs et divertissements, fêtes, jeux, spectacles, sports...) –, nous disposons notre socio-anthropologie du jeu à être une problématique-carrefour, appelée à se nourrir des apports de nombreuses recherches et productions intellectuelles autour du phénomène ludique au sens large. D'autre part, il est évident que l'exercice que nous proposons ici, en dépit du fait qu'il vise moins à l'originalité qu'à dérouler et à mettre à plat un ensemble de ressources, aura comme effet en retour de contribuer à éclaircir quelques uns de nos choix conceptuels, étant donné que l'on pourra tirer de nos pérégrinations une ébauche de cartographie, au terme de laquelle il sera possible de situer plus précisément la SAJ par rapport à d'autres approches, en faisant apparaître des affinités ou des distances, en mettant en lumière des emprunts ou des critiques, etc. Enfin, signalons que ce deuxième tableau sera scindé en trois volets, qui seront publiés en plusieurs étapes (ce qui permettra de nous en tenir à un format raisonnable) : dans ce numéro, nous commencerons par examiner quelques ressources fournies par la sociologie, complétées par une série d'indications historiques (volet I); dans une prochaine livraison, nous nous intéresserons aux études anthropologiques et ethnologiques (volet II); nous clôturerons ce parcours par un ensemble de remarques et suggestions inspirées par des domaines tels que la psychanalyse et la psychologie, la philosophie, l'esthétique et les études littéraires (volet III) – des domaines qui, bien que ne faisant pas faire partie des sciences sociales au sens strict, n'en fournissent pas moins des apports et des questionnements stimulants.

* *
*

Proposer un inventaire de contributions significatives portant sur le phénomène ludique – cet inventaire dû-t-il rester indicatif, limité à quelques rudiments, orienté par un critère d'exemplarité plutôt que d'exhaustivité – n'est pas, on s'en doute, une mince affaire. Non seulement on n'ignore pas qu'un grand nombre d'auteurs, issus de champs très diversifiés, se sont intéressés à cette question (et ils sont d'ailleurs à peine moins nombreux, surtout à l'époque contemporaine, à revendiquer ou à reprendre à leur compte, de façon explicite ou non, la fameuse formule selon laquelle il conviendrait de « prendre le jeu au sérieux »). Mais de plus, il nous faut compter avec une étonnante polysémie (indétermination ou richesse sémantique, c'est selon) attachée à cette catégorie, passible de multiples définitions et objet d'interprétations et de développements tous azimuts. En outre, un non moins déconcertant paradoxe semble accompagner le destin du jeu du point de vue de son appréhension par les traditions lettrées classiques, et plus récemment par les sciences humaines et sociales. D'un côté, comme nous venons de le rappeler, le jeu n'a nullement échappé, de longue date, à l'attention et à la perspicacité de penseurs ou de chercheurs qui y ont décelé des dimensions ou des fonctions non négligeables au niveau des formes

de vie humaine (on pense par exemple à Homère ou à Aristote dans l'Antiquité, à Pascal ou à Schiller parmi les philosophes des premiers temps modernes, ou encore, plus récemment, à des auteurs tels que Freud, Huizinga, Piaget, Mead, Elias, Caillois, Gadamer, Bateson, Geertz...)³. D'un autre côté, on peut remarquer que le jeu a eu tendance à rester, sinon un parent pauvre de nos traditions de pensée, du moins un rejeton assez peu légitime, ce qui se manifeste à travers le fait qu'il n'a pas vraiment trouvé sa place dans la lignée des grands concepts consacrés, de même qu'il n'est guère parvenu à rayonner (si ce n'est épisodiquement et de façon assez volatile) comme catégorie centrale engendrant ou cristallisant des paradigmes (ou des matrices de théories) dont il aurait été le socle, le levier, ou encore l'aiguillon.

Ce relatif déficit de légitimité du jeu peut s'expliquer en partie par des raisons contextuelles (motifs externes), et aussi éventuellement par des raisons inhérentes à la catégorie elle-même (motifs internes). Même si nous aurons l'occasion de préciser ce point ultérieurement, disons en première analyse que, dans le monde des Anciens, il a pu y avoir un désaccord, voire une incompatibilité entre certaines caractéristiques mises en évidence par les définitions conventionnelles du jeu (la contingence, la futilité, l'artificialité, l'imprévisibilité, l'amusement, l'association à l'enfance, etc.), et d'autre part les présupposés auxquels souscrivait une vision du monde de type cosmologique et métaphysique (le finalisme⁴, la nécessité, la permanence, la perfection, le sérieux, la sagesse et la maturité, etc.)⁵. Dit de façon toujours aussi schématique, les choses auraient changé avec l'avènement du monde moderne, dont le modèle culturel, ou l'*épistémè*, ne s'opposeraient plus à une reconnaissance, voire à une réhabilitation du jeu. Pourtant – et nous retrouvons le paradoxe évoqué il y a un instant –, si le phénomène ludique a bien fait l'objet de nombreuses tentatives d'approche dans le champ des sciences humaines et sociales, on ne peut pas dire que celles-ci aient débouché sur des cadres d'analyse suffisamment généraux et stabilisés, donnant lieu à une large acceptation et suscitant des intérêts de recherche au niveau de la communauté des chercheurs. Bien que l'antique méfiance ait pour une bonne part disparu, le jeu continue à apparaître comme une notion mineure, accessoire, peu maniable, sinon insaisissable – bref, il n'y aurait pas grand chose à en attendre, surtout d'un point de vue scientifique. Une formule traduirait cela : il serait pour ainsi dire dans la nature du jeu de « déjouer » la volonté de savoir. Envisagée d'un point de vue scientifique ou positiviste, cette formule justifierait que l'on s'en tienne à une attitude de défiance amenant à se détourner ou à se désintéresser du jeu comme objet d'étude et vecteur de connaissance. Certes, cette même formule peut être envisagée sous un jour plus favorable ou accueillant, mais n'est-ce pas alors un autre piège qui se tend, celui d'une pensée que l'on qualifie parfois de « poststructuraliste » et/ou de « postmoderne », laquelle aurait pour défaut de nous précipiter dans les fascinations et les chatoiements d'une perspective qu'il est permis de juger exagérément « déconstructiviste » ou « esthétisante ». Dès lors, si le jeu est bien pour une fois célébré ou exalté, à travers cette approche dite postmoderne, c'est au prix d'un renoncement, ou du moins d'une trop grande liberté prise à l'égard des critères épistémiques et méthodologiques qui permettent de produire une connaissance satisfaisante du point de vue des sciences sociales.

Ces remarques préliminaires permettent de se faire une première idée approximative de l'état du domaine (ou de la nébuleuse) des études portant sur le jeu. Nous retiendrons les caractéristiques suivantes : profusion mais aussi dispersion et hétérogénéité des apports, persistance d'un déficit de légitimité attaché à cette notion, avec pour effet induit une absence de constitution de grands secteurs de recherche institutionnalisés, se réclamant de cette catégorie, s'organisant autour d'elle et produisant des résultats suffisamment probants et généraux pour être utilisés et mis à profit par d'autres orientations de recherche. Concernant ce dernier point, on pourrait

³ Nous reviendrons sur la plupart de ces auteurs dans la suite de ce tableau.

⁴ Chaque chose se voyant attribuer une place et une finalité (*telos*) en fonction d'un ordre du monde hiérarchisé et intangible.

⁵ Évidemment, il convient de préciser dès à présent que la dévalorisation du jeu, du point de vue de la pensée classique, porte assurément la marque d'un important biais intellectualiste. Autrement dit, comme nous le verrons par la suite, il n'est sans doute pas permis, en se basant sur cette dépréciation du jeu, du moins telle qu'elle se donne à lire à travers les textes légués par des traditions lettrées (principalement philosophiques et religieuses), d'en tirer comme conclusion que le jeu aurait joué un rôle moins important au niveau des formes de vie effectives des Anciens. On peut parler ici d'un hiatus entre discours intellectualistes et pratiques ordinaires.

se demander si la situation n'a pas eu tendance à se modifier au cours des deux ou trois dernières décennies. En effet, on a pu observer, principalement dans le monde anglo-saxon, de nouvelles tentatives visant à instituer un champ de recherche spécifique prenant pour objet le jeu (cf. encadré ci-dessous). Toutefois, comme le signale un certain flou au niveau de l'appellation (*Game Studies*, *Play Theory*, *Ludology*...), ces efforts parcellaires ne parviennent pas vraiment à nous sortir des travers susmentionnés.

Plus précisément, du point de vue des présupposés de notre socio-anthropologie du jeu, on peut dire que les développements récents d'une recherche spécialisée autour du jeu présentent un double inconvénient : d'une part, les connaissances produites s'apparentent le plus souvent à des savoirs experts qui restent tributaires, sinon dépendants d'intérêts économiques et professionnels particuliers (par exemple les travaux portant sur les loteries, les casinos et les jeux d'argent, l'analyse des décisions et des stratégies en particulier dans le domaine commercial voire militaire, l'étude des jeux vidéo et de la cyberculture, les investigations portant sur « les » jeux et les jouets, etc.); d'autre part, et non sans lien évidemment avec cette instrumentalisation de la recherche au profit d'intérêts économiques particuliers, les conceptions du jeu qui sont mobilisées à travers ces études sont le plus souvent tronquées, réductrices, partielles ou unilatérales (soit que le jeu tend à être appréhendé quasi exclusivement à travers une rationalité calculatrice ou stratégique, sur le modèle de la coordination des agents en situation de marché, ou en référence à la théorie économique des jeux, soit que le jeu est rabattu sur des dimensions subjectives, expressives, récréatives, fictives, notamment autour du double enjeu de la compensation imaginaire face aux contraintes de la vie sociale, et de l'affirmation / affiliation identitaire, comme cela a pu être étudié à travers l'usage d'internet ou des jeux vidéo, etc.). Si ces efforts ont le mérite de mettre l'accent sur le phénomène ludique en tant qu'objet d'étude spécifique, on peut regretter, sous l'angle des présupposés de la SAJ, qu'ils ne débouchent pas sur une prise en compte accrue du jeu en tant que dimension constitutive et transversale par rapport à nos formes de vie, tout en fournissant des outils et des analyseurs amenant à poursuivre l'analyse à un niveau plus exigeant, permettant de faire le lien avec des questionnements fondamentaux des sciences sociales, plutôt que de s'en tenir à une approche du jeu qui, de notre point de vue, reste trop limitée et fragmentaire.

***Game Studies*, *Play Theory*, *Ludology*... vers l'émergence d'un champ d'études spécifique ?**

Comme nous l'avons signalé, l'accent mis par de nombreux auteurs sur l'importance du jeu dans la compréhension des conduites humaines (ou encore au niveau de la définition de la culture) n'a pas débouché sur la création et l'institutionnalisation d'un domaine de recherche dévolu à cette question. Mais la situation n'est-elle pas en train de changer depuis quelques années ? Il est en effet possible de déceler, principalement dans le monde anglo-saxon, plusieurs indices d'une émergence d'une activité de recherche portant spécifiquement sur la problématique du jeu. Ainsi des cours ont été créés dans des universités, des programmes de recherche se développent, des revues scientifiques sont éditées, des conférences et des réseaux d'échanges s'organisent, et l'on voit même se mettre en place des associations professionnelles autour de cet enjeu. Plusieurs termes sont généralement utilisés pour désigner ce champ émergent : le plus courant est sans doute celui de *Game Studies*, mais on parle aussi de *Play Theory*, voire de *Ludology*. Bien entendu, ces appellations, loin d'être équivalentes et interchangeables, recouvrent des inflexions sémantiques qui vont dans des sens divers, selon que le jeu est appréhendé plutôt en affinité avec le modèle du « game » (jeux conventionnels et réglementés), ou au contraire avec le modèle du « play » (jeu libre ou spontané), à moins qu'il ne soit référé tout simplement et très concrètement à des objets ou dispositifs ludiques, tels qu'ils sont matérialisés de façon exemplaire par les jouets et les jeux de société, les nouveaux dispositifs ludiques, etc.

On ne reviendra pas ici sur les connotations impliquées par ces différents termes (sur la distinction entre *play* et *game*, voir notre premier tableau). Par contre, on relèvera que l'hésitation ou le flottement, au niveau terminologique, peuvent être pris pour un symptôme du fait que ce nouveau champ de recherche ne parvient que très imparfaitement à prendre en compte et à intégrer, dans une perspective suffisamment large et articulée, les différentes dimensions et fonctions généralement associées au phénomène ludique. Cette première impression tend à se confirmer lorsque l'on examine d'un peu plus près les objets et les questionnements qui reviennent le plus souvent à travers les spécialisations de ce champ de recherche. Ainsi, à titre indicatif, on a pu voir se développer, depuis les années 1980, en lien particulièrement avec l'extension considérable des médias électroniques et des technologies informatiques, un grand nombre de travaux portant sur les jeux vidéo, les jeux sur ordinateurs, les médias interactifs, mais aussi les jeux comme outils de divertissement et comme méthodes d'apprentissage et d'entraînement (*training*), ou encore la diffusion d'une certaine « culture du jeu » (*gaming culture*) à l'ère de la communication et des industries culturelles, etc. Une exploration de la littérature issue de ce champ de recherche fait également ressortir la prégnance d'interrogations portant par exemple sur le rapport entre la simulation (le virtuel, la cyberculture...) et la réalité, sur l'utilisation des jeux dans des modèles d'interaction et de négociation, sur les effets de la violence mise en scène dans certains dispositifs ludiques, sur les liens entre les jeux concrets (*ludology*) et les histoires que l'on raconte en s'adonnant à ces jeux (*narratology*), etc.

Alors même que la plupart des intervenants dans ce nouveau champ escomptent un profit symbolique en se réclamant d'une perspective interdisciplinaire, force est de constater que les travaux produits sont le plus souvent spécialisés et ciblés, au service d'agents ou d'organismes économiques et professionnels s'intéressant à des types ou à des modèles particuliers de jeux (les jeux électroniques ou informatiques, les jeux de rôle, la simulation par ordinateur, la réalité virtuelle, les jeux éducatifs, la théorie des jeux et les modèles décisionnels, etc.). Le jeu est donc la plupart du temps envisagé ici soit comme moyen de divertissement (les jouets et les jeux, de l'enfance à l'âge adulte, dans l'espace privatif ou en lien étroit avec l'économie du ludique : jeux d'argent, casinos, *luna parks*, *amusement centers*...), soit encore comme méthode d'apprentissage et de modélisation, soit enfin comme procédé permettant la création d'univers simulés se prêtant à des utilisations dans les domaines de l'enseignement et de la recherche, mais aussi de la prise de décision politique et économique, voire de la stratégie militaire... On l'aura compris, ce sont donc en règle générale des approches morcelées et restrictives du phénomène ludique qui sont mises en œuvre dans ce champ de recherche. En fait de jeu, ce sont principalement « les jeux », avec leurs caractéristiques conventionnelles, aisément formalisables (et transposables en mesures ou indices économiques), qui retiennent ici l'attention des chercheurs, davantage que « le jeu », en tant que concept-pivot, ou vecteur de connaissance dans l'optique d'une recherche fondamentale (ainsi que nous essayons de la pratiquer dans l'optique de la SAJ). L'approche résolument spécialisée et professionnalisante de ce nouveau champ de recherche se donne également à lire à travers les intitulés de revues qui publient, en nombre croissant, des travaux issus de ce champ (cf. *Simulation & Gaming*, *Games and Culture: A Journal of Interactive Media* – deux revues éditées par Sage, la seconde étant de création récente [2006] –, *Game Journal: Professional Academic Forum for Games and Game Theory*, *Game Studies: The International Journal of Computer Game Research*, *Game Research: The Art, Business and Science of Video Games*...), et plus encore à travers la dénomination d'associations professionnelles qui sont apparues au cours des dernières années (cf. *International Simulation and Gaming Association* [ISAGA], *Digital Games Research Association* [DiGRA], etc.).

Revenons à l'objectif que nous nous fixons dans ce deuxième tableau. Ce que nous proposons de faire, ce n'est ni de répertorier l'ensemble des contributions à l'étude du phénomène ludique, ni d'entrer dans une discussion systématique et approfondie des auteurs et apports finalement retenus. A supposer que ces deux tâches soient réalisables, il est bien évident qu'elles seraient d'une ampleur telle qu'elle excéderait de beaucoup les limites du présent exercice. Les buts que nous poursuivons sont nettement plus modestes. D'une part, il s'agira de parcourir diverses contrées des sciences humaines et sociales, à la recherche de ressources et d'outils qui présentent un certain intérêt du point de vue de l'élaboration et du développement de notre socio-anthropologie du jeu. D'autre part, en nous consacrant à ce premier objectif, nous aurons également le souci – quand bien même s'il s'agira d'un objectif second – de situer plus précisément notre cadre d'analyse par rapport à d'autres approches répertoriées. Ce travail de clarification, qui n'en est qu'à ses débuts, et qui devra naturellement être poursuivi ailleurs, suppose de préciser non seulement les présupposés et les concepts qui sont associés au mode d'entrée de la SAJ, mais

aussi les conditions sous lesquelles notre modèle d'analyse peut s'ouvrir et s'articuler avec d'autres apports et contributions.

A propos de ce dernier point, nous voudrions insister sur le fait qu'au stade où nous en sommes de la construction de notre problématique, le jeu reste véritablement ouvert (si l'on ose dire), et nous insistons pour que cette phrase ne soit pas reçue comme une formule creuse. Autrement dit, sur base des ressources et hypothèses qui forment actuellement l'architecture de notre modèle, il est parfaitement envisageable d'adjoindre (ou de retirer !) certains éléments, de sorte que le modèle évolue selon des inflexions ou des glissements qui ne sont pas prévus à l'avance⁶. Loin d'être de pure forme, cette remarque vaut comme incitation à prendre part à l'édification du modèle de la SAJ, en s'appropriant et en mettant à l'épreuve certaines composantes, ou en proposant de nouvelles pistes et contributions. Ce caractère relativement ouvert, labile et dynamique de notre cadre d'analyse – que nous avons présenté, dans notre premier tableau, moins comme un nouveau paradigme que comme une « boîte à outils » et une « problématique carrefour » – justifie en partie le procédé qui sera adopté ici, de type itératif et exploratoire, plutôt que systématique et classificatoire. L'« inventaire » que nous proposons est à entendre dans un sens assez lâche : il s'agira de repérer une série de ressources et de questionnements en lien avec le jeu, dans la mesure où ils présentent un intérêt et une pertinence du point de vue de la SAJ; en vertu de ce même principe, on se permettra d'ailleurs d'inclure quelques apports et références qui, bien que n'entrant pas habituellement en ligne de compte dans les approches classiques du jeu, peuvent néanmoins jouer un rôle important dans l'optique de notre modèle d'analyse. Bref, la vocation première de ce document est de servir de guide de lecture, voire d'aperçu, en fournissant quelques repérages – ou, dans le meilleur des cas, une cartographie sommaire –, à l'intention du lecteur qui serait disposé à parcourir et à explorer en notre compagnie⁷ un certain nombre de régions du savoir où la question du jeu a fait l'objet d'une attention sérieuse.

La démarche poursuivie ici, qui vise à produire un guide d'investigation, ou encore une cartographie sommaire en fonction de nos intérêts de recherche, suppose évidemment une série de choix. Certains ont été évoqués dès notre premier tableau, d'autres seront présentés dans la suite de ce travail. Mais avant d'entrer dans le vif du sujet, deux de ces choix demandent à être explicités ici et maintenant. Premièrement, afin d'éviter de faire double emploi avec le tableau introductif, nous avons pris le parti de ne plus revenir ici sur les « fondamentaux » de notre cadre d'analyse. Autrement dit, il sera assez peu question des auteurs qui ont joué un rôle déterminant au niveau du tronc ou de la base de notre problématique, et nous préférons nous intéresser aux nombreux branchements, croisements et arborescences permettant d'envisager soit des développements complémentaires, soit des précisions ou des spécifications. Ce même principe vaudra au niveau des bibliographiques sélectives que nous proposerons : les encarts ne reproduiront pas les références principales données dans le premier tableau, sauf exceptions⁸. Deuxièmement, dans le cadre de ce deuxième tableau, nous n'aurons pas la prétention de parcourir et de quadriller l'intégralité du territoire des sciences humaines et sociales au sens large. Notre « repérage » nous amènera à diriger notre attention en priorité sur certaines disciplines des sciences humaines et sociales : la sociologie et l'anthropologie (en incluant quelques apports de l'histoire), la psychanalyse et la (ou les) psychologie(s), la philosophie, l'esthétique et les études littéraires. Pourquoi avoir restreint notre échantillon à ces disciplines, alors que d'autres auraient pu également être prises en considération ? Et pourquoi ne pas avoir pris en compte une discipline comme l'économie, qui a pourtant contribué de façon significative à l'étude et à la formalisation du jeu, notamment à travers l'analyse de la décision et la théorie des jeux ? Qu'il ait fallu limiter notre aire d'investigation, cela se comprend aisément, et le principal critère auquel nous avons eu recours pour ce faire est celui de la pertinence ou de l'intérêt du point de vue de notre problématique. Concernant la mise de côté de l'économie, un mot de justification s'impose. Si nous avons fait ici l'impasse sur ce domaine, c'est que, d'une part, nous avons déjà abordé dans notre premier tableau la

⁶ Dans le premier tableau, nous avons évoqué des projets de chantiers ou des pistes de perspectives qui pourraient contribuer à modifier l'orientation de notre modèle.

⁷ Ce qui suppose d'accepter jusqu'à un certain point que les présupposés auxquels nous souscrivons nous ont conduit à faire des choix par définition discutables.

⁸ P. ex. Mead, qu'il est difficile de passer sous silence lorsque l'on présente une bibliographie sur le jeu dans le domaine des sciences sociales.

question des rapports entre le jeu et les théories de l'agir stratégique et téléologique (modèle du *rational choice*, qui sert de point de départ à la plupart des approches économiques classiques), et que d'autre part, pour le dire sans détour, nous n'avons pas les compétences qui nous permettraient d'aller plus loin dans l'évaluation de l'intérêt et des limites des modèles économiques (notamment la fameuse théorie des jeux...).⁹ Mais venons-en à présent à l'objet de ce premier volet, à savoir les apports à l'étude du jeu dans le champ de la sociologie.

* *
*

Les contributions sociologiques à l'étude du jeu peuvent être recherchées dans plusieurs directions. En première approximation, trois orientations peuvent être dégagées. Relevons tout d'abord les investigations menées sur l'*objet jeu* lui-même, à travers des travaux portant sur de multiples variétés de jeux concrets (jeux de hasard, jeux compétitifs, jeux de rôle ou de mise en scène, usages de jouets, jeux de sociétés, jeux-vidéo, jeux virtuels, etc.) ou sur des dispositifs comportant des dimensions que l'on peut qualifier de ludiques (loisirs, fêtes, sports, spectacles...). Deuxièmement, on peut signaler les approches du jeu, ou plutôt des jeux particuliers, en tant qu'ils fournissent des éclairages ou peuvent servir d'analyseurs du point de vue de l'étude d'*enjeux culturels et sociaux*, dont on fait l'hypothèse qu'ils ne sont pas sans lien avec le phénomène ludique. Les illustrations étant légion, indiquons à titre d'exemple : les questions du rapport au corps, des affirmations identitaires ou de la relation à l'altérité, telles qu'elles peuvent être interrogées à travers des jeux ou des dispositifs ludiques; l'institutionnalisation de jeux compétitifs – notamment les grands événements sportifs – abordés dans leurs aspects économiques et politiques; l'ancrage historique et culturel de jeux individuels ou collectifs – lesquels peuvent se transformer en scènes ou en théâtres où s'expriment des visions du monde ou des idéologies; l'attention aux collectifs et aux communautés de joueurs – groupements réels ou désormais virtuels – en tenant compte des modes d'interaction, des effets de socialisation, des règles et des rites, des normes et des codes, des rapports de forces et des négociations ou des transactions, des tactiques et des stratégies, etc. Enfin, troisièmement, on peut mentionner les analyses du jeu ou des jeux, envisagés cette fois moins comme des activités concrètes que comme des *modèles* permettant d'élucider, de définir, de caractériser des types d'action ou de rationalité de l'action (voir les jeux compétitifs et concurrentiels et le modèle de l'action stratégique ou calculatrice – autrement dit le modèle du choix rationnel –, voir aussi les jeux d'interaction et le modèle de l'action « dramaturgique », recourant à des ressources en termes de normes, de rôles et d'attentes de rôles, en vue de mettre en scène les « performances » de l'acteur et régler ses relations avec autrui...).

Sur base de ce premier aperçu, il est possible, par commodité – et même si cela revient assurément à produire une simplification –, de ranger la plupart des travaux sociologiques incluant une préoccupation pour le jeu, en s'en tenant à deux grands modes d'approche. Les sociologues tendent en effet à s'intéresser à la question du jeu selon l'une des deux entrées suivantes : soit le jeu est appréhendé à travers des *activités particulières* dont on étudie empiriquement les contours, les dimensions et les fonctions, etc., soit le chercheur se réfère au jeu comme à un *modèle*, voire à une *métaphore*, permettant de rendre compte de logiques observables dans la réalité sociale et culturelle. Naturellement, si nous privilégions cette façon de présenter les choses, c'est pour suggérer que, en regard des présupposés de notre socio-anthropologie du jeu, bon nombre de sociologues ne semblent pas disposés à ouvrir ou à déplier aussi largement que possible l'éventail des potentialités du jeu, ni à prendre toute la mesure de l'importance de la « mise en jeu » (ou *illusio*), quel que soit par ailleurs l'intérêt de nombreux apports sociologiques à l'étude du jeu. Plus précisément, les travaux sociologiques ont recours le plus souvent à des versions du jeu qui, selon nous, restent en deçà d'un présupposé central de la SAJ – à savoir que le jeu, aussi appelé par certains auteurs « expérience » ou « créativité », renvoie à un

⁹ Pour une critique récente de l'axiomatique du choix rationnel d'un point de vue sociologique, voir : L. Thévenot, *L'action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement*, Paris, La Découverte, 2006 (en particulier le chapitre 2).

enjeu décisif des formes de vie humaine, qui déborde largement les situations conventionnelles de jeux ou de pratiques ludiques. Ne pouvant entrer ici dans la discussion de ce point¹⁰, nous proposons d'en venir aux deux grandes approches sociologiques du phénomène ludique que nous venons de distinguer.

La sociologie « des » jeux particuliers, définis de façon conventionnelle

Selon une première orientation, les sociologues qui prêtent attention au jeu ont donc tendance à l'envisager sous la forme d'une activité particulière, associée à des âges bien déterminés de la vie (voir la distinction commune entre les jeux de l'enfance, prenant en charge les enjeux de la découverte – de soi, des autres et du monde –, de l'apprentissage, de la fantaisie, de la récréation, etc. – et les jeux de l'adulte, rapprochés du loisir et du divertissement, c'est-à-dire le plus souvent d'une fonction compensatoire et temporaire d'amusement, d'évasion, ou encore de transfiguration, permettant d'échapper, l'espace d'un moment, aux exigences et aux contraintes de la vie sociale, professionnelle, dite « sérieuse »¹¹...), ce qui suppose aussi que le jeu comme activité particulière prenne place dans des espaces-temps prévus à cet effet (cf. différentes formes de niches, fenêtres, intervalles, parenthèses, vacances, sphères, écrans, scènes, refuges, terrains, etc.). On peut ici remarquer que les deux œuvres sociologiques (au sens large) les plus illustres portant sur la question du jeu, à savoir *Homo ludens* de J. Huizinga (1938) et *Les jeux et les hommes* de R. Caillois (1958), sont pour partie au moins illustratives de cette première façon d'envisager le jeu¹². En effet, ces auteurs non seulement proposent des définitions, des descriptions, voire des classifications de formes particulières de jeux, en lien avec une série de fonctions culturelles, sociales, symboliques ou autres. Mais en outre ils font reposer leurs réflexions – d'une façon qui leur semble à ce point évidente qu'elle échappe pour une bonne part à leur questionnement – sur un système d'oppositions conventionnelles entre le jeu et le travail, l'amusement et le sérieux, la réalité sociale et la fuite dans l'imaginaire, etc. (voir l'encadré ci-dessous). On ajoutera que cette vision dichotomique a trouvé une de ses expressions canoniques chez K. Marx, lorsque celui-ci distingue, dans la conclusion du livre III du *Capital*, entre le travail et le loisir, ou entre le besoin et la liberté, et par extension entre la contrainte et le jeu¹³.

¹⁰ Voir notre premier tableau. Voir aussi nos articles dans *Recherches sociologiques et anthropologiques*, vol. XXXX, n° 1, 2009 : « Trois clés pour la socio-anthropologie du jeu », et « Le jeu créatif comme modalité de l'expérience dans une perspective pragmatique élargie ».

¹¹ Entre l'enfance et l'âge adulte, certains proposent d'insérer l'adolescence comme phase intermédiaire, avec ses jeux spécifiques (pour une part), pouvant jusqu'à un certain point être interprétés à partir du modèle – sans doute affaibli à travers cette transposition qui n'est pas sans poser problème d'un point de vue ethnologique –, des rites de passage et d'initiation (voir les jeux impliquant un rapport au risque, à l'affirmation de soi, à la rivalité, au vertige, au danger, à la vitesse, etc.).

¹² On notera en passant que ces deux études classiques, devenues incontournables, n'ont pas été écrites par des sociologues au sens strict : Huizinga était historien et philosophe, et Caillois avait sans doute davantage l'étoffe (et l'éthos) d'un anthropologue plutôt que d'un sociologue. Cette remarque illustre la relativité et la porosité des frontières entre disciplines, singulièrement entre sociologie, anthropologie et histoire.

¹³ Citons l'extrait fameux : « À la vérité, le règne de la liberté commence seulement à partir du moment où cesse le travail dicté par la nécessité et les fins extérieures; il se situe donc par sa nature même au-delà de la sphère de la production matérielle proprement dite. Tout comme l'homme primitif, l'homme civilisé est forcé de se mesurer avec la nature pour satisfaire ses besoins, conserver et reproduire sa vie; cette contrainte existe pour l'homme dans toutes les formes de la société et tous les types de production. Avec son développement, cet empire de la nécessité naturelle s'élargit, parce que les besoins se multiplient; mais en même temps se développe le processus productif pour les satisfaire. Dans ce domaine, la liberté ne peut consister qu'en ceci : les producteurs associés – l'homme socialisé – règlent de manière rationnelle leurs échanges organiques avec la nature et les soumettent à leur contrôle commun au lieu d'être dominés par la puissance aveugle de ces échanges; et ils les accomplissent en dépensant le moins d'énergie possible dans les conditions les plus dignes, les plus conformes à leur nature humaine. Mais l'empire de la nécessité n'en subsiste pas moins. C'est au-delà que commence l'épanouissement de la puissance humaine qui est sa propre fin, le véritable règne de la liberté qui cependant ne peut fleurir qu'en se fondant sur ce règne de la nécessité. La réduction de la journée de travail est la condition fondamentale de cette libération » (*Le Capital*, t. III, Paris, Gallimard, éd. La Pléiade, p. 1487).

Deux études classiques : J. Huizinga, *Homo ludens* (1938), et R. Caillois, *Les jeux et les hommes* (1958)

A rebours de la vieille tendance à dévaloriser le jeu, et à le considérer comme une forme secondaire et dérivée, c'est-à-dire de peu de valeur d'un point de vue culturel, J. Huizinga (historien hollandais, 1872-1945) a défendu, dans *Homo ludens* (1938), une thèse visant à réhabiliter cette notion. Ainsi, selon cet auteur, non seulement des éléments ludiques peuvent être repérés dans toutes les cultures et sociétés, à travers de nombreuses manifestations sociales, culturelles, cérémonielles ou rituelles, etc. Mais surtout, c'est le jeu qui serait pour ainsi dire en position première par rapport à la culture. Autrement dit, c'est l'activité, voire la pulsion ludique qui aurait été créatrice ou productrice d'œuvres culturelles. En un sens, la société est une résultante, selon Huizinga, du jeu raffiné et conventionnel entre des tendances contraires ou contrastées (il conviendrait de comparer de façon plus approfondie cette approche avec celles développées par des auteurs tels que Nietzsche, Freud, Simmel, Elias, etc.).

On peut rappeler ici la célèbre définition du jeu que propose Huizinga : « Sous l'angle de la forme, on peut donc, en bref, définir le jeu comme une action libre, sentie comme fictive et située en dehors de la vie courante, capable néanmoins d'absorber totalement le joueur; une action dénuée de tout intérêt matériel et de toute utilité; qui s'accomplit en un temps et dans un espace expressément circonscrits, se déroule avec ordre selon des règles données et suscite dans la vie des relations de groupe s'entourant volontiers de mystère ou accentuant par le déguisement leur étrangeté vis-à-vis du monde habituel » (*Homo Ludens*, Gallimard, coll. Tel, 1995 : 34-35).

Ce qui est donc frappant chez Huizinga, c'est qu'il insiste sur l'importance culturelle et sociale du jeu, mais en restant dans le cadre d'une définition conventionnelle des activités ludiques (reconduisant notamment les oppositions entre utilité et gratuité, contrainte et liberté, vie courante et épisodes « extra-ordinaires », etc.), ce qui a pour effet de limiter la portée de sa démarche. Si le jeu doit être pris au sérieux (du point de vue historique et sociologique), il continue néanmoins à être associé – individuellement et collectivement – au « non-sérieux », comme si les énergies ludiques ne pouvaient trouver à s'investir que dans des séquences et des lieux bien délimités, soigneusement tenus à l'écart de la vie sociale ordinaire (la question se pose de savoir si l'on peut voir là une incidence du modèle du rite, auquel cas la distinction jeu / travail pourrait passer pour un décalque atténué ou sécularisé du couple sacré / profane). Reste que l'apport de Huizinga est remarquable. Outre la reconnaissance de la fonction constitutive et pour ainsi dire « civilisationnelle » du jeu, l'auteur de *Homo ludens* est aussi connu pour avoir introduit une série de motifs qui sont restés fameux et qui continuent de stimuler la réflexion, y compris sous l'angle de la SAJ : le jeu comme activité « prenante » (entrée dans le jeu, en-jeu, *in-ludus*, *illutio*...), les rapports entre la guerre et les jeux agonistiques (rivalité, compétition...), la figure du « briseur de jeu », etc.

Concernant cette dernière figure, Huizinga écrit : « Le briseur de jeu est tout autre chose que le faux joueur. Ce dernier feint de jouer le jeu. Il continue à reconnaître en apparence le cercle magique du jeu. La communauté des joueurs lui pardonne plus volontiers qu'au précédent, car celui-ci détruit leur univers. En se déroband, il découvre la valeur relative et la fragilité de cet univers, où il s'était momentanément enfermé avec les autres. Il enlève au jeu l'illusion, *inlusio*, littéralement « entrée dans le jeu », mot chargé de signification. Aussi doit-il être éliminé, car il menace l'existence de la communauté joueuse » (*Homo Ludens*, Gallimard, coll. Tel, 1995 : 32). En d'autres termes, contrairement au tricheur, qui a besoin d'adhérer à la règle *constitutive* du jeu pour pouvoir détourner ou utiliser à son avantage les règles *régulatrices* (on reprend ici une distinction formulée par Searle), le briseur de jeu est celui qui ne reconnaît pas même la règle fondamentale, inductrice d'*illutio*, ce qui a pour effet de détruire l'espace de jeu, ou de mettre à mal l'espace d'immersion ludique des joueurs.

Il faut attendre une vingtaine d'années pour que paraisse *Les jeux et les hommes*, cet autre ouvrage devenu un classique des études sur le jeu (à noter que l'édition de référence est celle, revue et augmentée, de 1967). Si R. Caillois (1913-1978) ne peut manquer de se référer à son prédécesseur, c'est en partie pour le critiquer. En effet, le sociologue français reproche à l'auteur de *Homo ludens* d'avoir étudié les fonctions sociales et culturelles du jeu en privilégiant une conception trop restrictive, reposant sur une trop grande valorisation d'un type de pratiques ludiques correspondant à des jeux réglés de compétition ou de rivalité. Se voulant plus attentif aux diverses formes du jeu, Caillois propose sa fameuse classification, qui dégage quatre types qui sont passés à la postérité : jeux de compétition (*agôn*), jeux de chance (*alea*), jeux de simulacre (*mimicry*), et jeux de vertige (*ilinx*). Par ailleurs, Caillois met en évidence une polarisation – opérante à travers les quatre types – entre ce qu'il appelle l'élément *paidia* (spontanéité, détente, fantaisie, improvisation, allégresse, exubérance... on est donc proche ici du *play*, ou du jeu libre), et d'autre part l'élément *ludus* (règles, conventions, cadre, habileté, goût du défi et de la difficulté, obstacles et résistances... ce qui renvoie au *game*, ou jeu avec règles).

Reste qu'au bout du compte, malgré une approche qui se veut plus ouverte aux différentes dimensions et fonctionnalités du jeu, il faut bien reconnaître que la définition du jeu présentée par Caillois n'est pas très éloignée de celle de Huizinga, puisqu'il caractérise lui aussi le jeu comme une activité *libre, séparée, incertaine, improductive, réglée, fictive (irréelle)*. On peut donc dire que les approches de Huizinga et de Caillois reposent sur une même vision dichotomique qui tend à perpétuer l'opposition entre le jeu et le travail, la primarité (activités productives et contraintes) et la secondarité (activités improductives et relativement libres), l'utile et le gratuit, la réalité et l'imaginaire (ou la fiction), etc.

Si l'on fait un bond à travers le temps, on peut dire qu'un grand nombre de travaux plus récents, s'inscrivant ou non explicitement dans la lignée des études inaugurales de Huizinga et Caillois, peuvent être rattachés à cette première orientation des approches du jeu en sociologie¹⁴. On pense notamment aux recherches menées par des auteurs tels que J. Duvignaud, N. Elias et E. Dunning, R. Hoggart, A. Piette, G. Vigarello, C. Bromberger, P. Yonnet, etc. (voir les références bibliographiques présentées dans l'encadré en infra). Remarquons que la plupart de ces recherches sont issues de domaines ou de champs particuliers de la discipline – aux premiers rangs desquels figurent la sociologie des pratiques culturelles et des loisirs, la sociologie de l'art, les *Cultural Studies*, la sociologie des sports, la sociologie de la vie quotidienne, ou encore les études portant sur divers types de rituels, de fêtes, de cérémonies, etc. –, ce qui n'est guère étonnant, vu que ces domaines spécialisés sont sans doute les plus propices à l'identification et à l'analyse de formes particulières d'activités comportant une dimension « ludique » plus ou moins affirmée.

Sans qu'il soit ici possible de passer en revue les très nombreuses contributions qui relèvent de cette approche, on se bornera à mettre en exergue quelques questions et réflexions qui ressortent couramment de ces travaux : quelle est la place des jeux particuliers dans la vie sociale et dans la vie quotidienne des individus ? quelles fonctions remplissent ces jeux ? les pratiques ludiques peuvent-elles être rapprochées d'autres pratiques ou expériences culturelles ? ou gagnent-elles plutôt à être comparées à certains aspects de l'expérience religieuse, notamment à travers le modèle du rituel (cf. infra) ? comment les différentes variétés de jeux peuvent-elles être distribuées et comprises, notamment par rapport à la distinction classique entre le *game* et le *play* – voir à ce propos l'apport décisif de G. H. Mead¹⁵ –, ou en fonction d'autres critères de classification ? comment s'articulent d'un côté la spontanéité, le plaisir, la créativité, et de l'autre côté les règles, les contraintes, les disciplines, à travers différents types de jeux ? quel est le rôle joué par les moments d'ébullition collective, qui se caractérisent – selon certains auteurs – par une suspension des normes ordinaires et par une intensification de l'unité du groupe (voir la catégorie de groupe effervescent chez Durkheim et Mauss¹⁶ ; voir aussi le rôle positif de l'« anomie » au sens de Duvignaud¹⁷, laquelle est censée dynamiser et renouveler l'imaginaire social à travers des agencements culturels tels que les fêtes, le théâtre et les arts du spectacle, etc.) ? comment analyser l'utilisation de dispositifs ludiques, ou l'immersion dans ces dispositifs

¹⁴ Comme il est parfois difficile d'établir clairement des démarcations entre disciplines (ainsi que nous venons de le rappeler), nous nous permettons d'inclure dans cette section consacrée à la sociologie quelques recherches qui ont eu recours à des démarches et méthodologies de types ethnographiques et historiques, pour autant que leurs résultats et enseignements intéressent au premier chef les sociologues, du point de vue qui nous occupe ici.

¹⁵ Nous y avons fait allusion dans notre premier tableau, auquel nous renvoyons ici.

¹⁶ Cette notion à laquelle les pères fondateurs des sciences sociales françaises ont donné un statut fort (encore que problématique à certains égards), peut sans doute être rapprochée d'un arrière-plan plus diffus qui s'est cristallisé dans la pensée de certains auteurs de la deuxième moitié du 19^{ème} siècle. On pense ainsi à la célèbre thèse nietzschéenne selon laquelle ce seraient les rites et les fêtes dionysiaques (avec les danses, l'ivresse, l'exaltation, la dépense d'énergie, les mouvements, l'extase, les débordements et l'emportement, etc.) qui auraient donné naissance non seulement à la tragédie grecque, mais plus largement à la culture des formes, des images, des conventions, du *logos*, de la belle apparence, de l'ordre (tant logico-conceptuel que civil-politique), etc. Bien entendu, on peut aussi tracer un lien généalogique entre cette source d'inspiration nietzschéenne et une certaine anthropologie parfois appelée de la dépense improductive, ou de l'excès, qui a connus un certain succès vers le deuxième tiers du 20^{ème} siècle, en lien avec la psychanalyse et les études littéraires (cf. R. Otto, G. Bataille, P. Klossowski, M. Leiris, dans une certaine mesure R. Caillois et J. Duvignaud, etc.).

¹⁷ La notion d'anomie selon Duvignaud peut être rapprochée des travaux de V. Turner sur la phase de liminarité dans les rites de passage (ce point sera évoqué dans la section consacrée à l'anthropologie).

(l'investissement, la mise en jeu), par analogie avec la façon dont les dispositifs culturels produisent des effets ou sont appropriés par les individus¹⁸ ? que se passe-t-il lorsque nous assistons à un spectacle et que nous sommes « pris » par le jeu des acteurs ou des comédiens (alors même que nous « savons », d'un savoir tacite, que ce n'est qu'un semblant, une fiction ou un jeu)¹⁹ ? qu'est-ce qui fait que l'on se « passionne » pour un match de football ou une compétition sportive, autrement dit qu'est-ce qui nous « captive » dans ce dispositif ? qu'est-ce qui se joue sur le terrain sportif, mais aussi dans les gradins et autour de l'arène (en termes d'affiliations identitaires, voire ethniques, ou par rapport à des valeurs d'affirmation et de dépassement de soi, etc.)²⁰ ? qu'est-ce que les dispositifs culturels, ludiques et sportifs nous apprennent par rapport aux valeurs, aux enjeux et aux tensions de nos sociétés, que ce soit à un niveau existentiel, quasi métaphysique (l'expérimentation de la part d'ombre de l'humain, la finitude et l'inachèvement, le tragique de l'existence, le jeu avec les risques et les limites, l'apprentissage de l'absence et de la perte, voire l'approvisionnement d'un certain rapport à la mort...), ou à un niveau plus pragmatique et prosaïque – mais non moins important – où se révèlent certaines transformations de nos modèles culturels et de nos systèmes de normes (ainsi les manières de se « prendre au jeu » à travers les loisirs, les expériences culturelles, les sports, mais aussi les rencontres, l'aventure, les voyages, les expériences spirituelles, etc. ne dénotent-elles pas une prégnance accrue de normativités et d'imaginaires que certains sociologues décrivent en recourant à des catégories telles que l'individualisme, le culte de la performance, l'hédonisme, l'autonomie, l'expressivité, l'authenticité, la diversification des expériences, la réflexivité, etc.²¹) ? enfin – puisqu'il nous faut bien abrégé cette liste –, n'assiste-t-on pas sur le long terme à des changements affectant la nature ou la forme des phénomènes ludiques, évolutions que certains auteurs proposent d'interpréter à l'aide du schème de la « déritualisation », tandis que d'autres considèrent que la dimension rituelle n'a pas disparu, mais qu'elle trouve désormais à s'appliquer de manière différente, à travers des situations ou des agencements plus souples et plus disséminés, une certaine sacralité pouvant surgir là où on ne l'attend pas forcément, à partir d'objets ou d'événements prélevés dans le registre profane²², etc. ?

En résumé, on peut dire que la sociologie du jeu, ou plutôt des jeux en tant qu'activités particulières, tend à diriger son regard sur des objets ou dispositifs ludiques spécifiques (jouets et jeux de société, jeux vidéo, jeux de rôles, jeux de hasard, pratiques et compétitions sportives...), sur des situations typiques qui sont généralement tributaires d'un travail d'aménagement spécialisé (les salles de jeu et les lieux de spectacle, le stade ou le terrain de sport, et par-delà les aspects matériels de l'organisation, l'ambiance et les dispositions des joueurs et des spectateurs ou des supporters...), ainsi que sur les fonctions et les enjeux qui sont attachés à ces phénomènes ludiques particuliers. Naturellement, cette approche, de par ses partis pris et ses choix conceptuels, est encline à favoriser le recours à des distinctions, catégorisations, typologies, classifications, etc., qui permettent de situer et de comparer les différents types de jeux les uns par rapports aux autres. En outre, à côté de l'étude des fonctions « positives » associées aux jeux et pratiques ludiques, cette orientation de la recherche est aussi amenée à prendre en considération des aspects « négatifs », autrement dit les dérives et les « pathologies » du jeu, qu'elles soient individuelles ou sociétales, qu'elles

¹⁸ Classiquement, on distingue dans le champ de la sociologie de la culture entre des approches qui insistent soit sur la production, soit sur la réception, soit encore sur les médiations (c'est-à-dire les agents, les normes et les objets qui autorisent à parler d'un champ culturel ou d'un monde de l'art, au sens de Bourdieu et Becker).

¹⁹ Cette interrogation sera reprise dans d'autres section (cf. anthropologie, philosophie, esthétique et études littéraires). Voir en particulier le fameux texte d'O. Mannoni, « Je sais bien mais quand même », qui a fait l'objet de nombreux commentaires par des anthropologues, des psychanalystes, des philosophes, etc.

²⁰ Voir les travaux de C. Bromberger, auxquels nous faisons ici allusion, et qui présentent un intérêt particulier, de notre point de vue, non seulement parce qu'ils se situent à la lisière de l'ethnographie et de la sociologie des jeux et des sports, mais aussi parce qu'ils s'intéressent aux « passions ordinaires ». Outre les travaux de cet auteur, on peut mentionner quelques autres apports dans le champ de la sociologie du sport : D. Bodin et S. Héas (2002), J.-M. Brohm (1992), J.-P. Callède (2007), P. Duret (2004), N. Elias et E. Doring (1994), A. Guttmann (1978), P. Mignon (2004), I. Queval (2004), P. Parlebas (2002), J. O. Segrave (2000), B. Soulé et J. Cornéloup (2007), G. Vigarello (2002, 2004), L. Wacquant (2002), etc.

²¹ Il y aurait beaucoup à dire au sujet de ces notions – dont certaines font l'objet d'un regard critique sous l'angle des présupposés de la SAJ. Ne pouvant aborder ici cette discussion, nous renvoyons, pour quelques éclaircissements, à notre premier tableau.

²² Voir p. ex. A. Piette (1988, 1993), C. Rivière (1988, 1995), P. Sansot (1989), etc.

concernent le jeu lui-même ou ceux qui s'y adonnent ou qui y assistent (l'emballlement du jeu, les facteurs qui contribuent à corrompre ou à dégrader le jeu, la violence dans les sports et les activités ludiques, ou encore l'addiction ou la dépendance au jeu, que d'aucuns décrivent comme un phénomène en nette augmentation...).

Ajoutons trois remarques. Tout d'abord, l'étude sociologique du jeu comme activité particulière peut s'élargir et intégrer des travaux réalisés par des auteurs qui ne sont pas connus pour s'être intéressés spécialement à cette question. En d'autres termes, il est possible de contribuer aux études sur le jeu sans parler explicitement du jeu. C'est le cas par exemple des travaux suivants, qui sont régulièrement considérés comme fournissant des éclairages utiles et intéressants sur le phénomène ludique : l'aventure et la séduction selon G. Simmel (cet auteur s'étant par ailleurs intéressé à l'art et au spectacle), le ludisme ironique ou la capacité de distanciation (« ne pas être dupe ») des couches populaires ou de la classe ouvrière selon R. Hoggart, les tactiques et les ruses selon M. de Certeau (ou la capacité de « faire avec », c'est-à-dire de composer de façon habile et créative avec les éléments d'une situation donnée), les « passions du risque » selon D. Le Breton (en lien notamment avec ce que Caillois qualifie de jeux de vertige), les « médiations » qui interviennent dans la construction des mondes artistiques et musicaux selon H. Becker et A. Hennion (cf. objets, instruments, langages, codes, normes, conventions, étiquettes, scènes, acteurs ou actants...), etc.

Par ailleurs – deuxième remarque –, revenons un instant sur le fait qu'à la suite de Huizinga et Caillois, la plupart des recherches sociologiques portant sur des activités ludiques particulières prennent appui sur un présupposé que la SAJ entend précisément remettre en question, à savoir l'opposition classique entre le travail et le jeu (ou entre la production et le temps libre, la « primarité » et la « secondarité », l'espace des contraintes et l'espace du rêve ou de l'évasion... cf. J. Baudrillard, J. Cazeu, J. Remy, P. Sansot, etc.). Naturellement, chaque fois que l'on réitère cette mise en question de la dichotomie travail / jeu, on s'expose à des malentendus qu'il nous faut prévenir. En prenant au sérieux « l'enjeu du jeu », il ne s'agit évidemment pas de gommer ou d'euphémiser les différences entre le registre de la « production » (ou du « besoin ») et le registre de la « liberté » (ou du « loisir ») – pour reprendre les termes de Marx –, pas plus qu'il ne saurait être question de plaider pour une indifférenciation qui déboucherait à la fois sur une vision irénique et naïve du travail, et sur une conception d'un jeu « non préservé », et dès lors soumis aux aléas, aux menaces et aux empiètements de la vie sociale (notamment par l'entremise des normes de production, de mobilisation, de performance, etc.). La réhabilitation du jeu, dans notre perspective, passe par la prise en compte des « réalisations » ou des « accomplissements » du jeu, en particulier sous l'angle des apports de créativité ou des vecteurs d'intéressement (voir notre premier tableau). Poser que les potentialités du jeu créatif sont transversales par rapport aux situations sociales et aux logiques d'action amène non pas à dissoudre les caractéristiques respectives du travail et du jeu, qui font que ces registres ne sauraient être confondus, mais bien plutôt à les reconsidérer dans une perspective élargie, qui prend appui sur une conception « non dégradée » du jeu et de ses potentialités, afin d'interroger et d'évaluer, dans une optique qui ne renonce pas à la critique, le traitement qui est réservé à la créativité et à l'expérience créative ordinaire dans divers espaces-temps de la vie sociale (que ce soit au travail, dans les transports, au guichet d'une administration ou dans la file devant une caisse de magasin ou de cinéma, lorsque l'on réalise des tâches domestiques ou ménagères, etc.).

Enfin – troisième remarque –, notre insistance sur l'expérience ordinaire n'est pas fortuite. En effet, notre revalorisation du jeu se démarque également d'une autre stratégie interprétative qui consiste à maintenir la lecture dichotomique du jeu, mais en remplaçant le travail par le sacré. Que le jeu soit le vis-à-vis du travail, ou qu'il soit le vis-à-vis du sacré, dans un cas comme dans l'autre nous restons dans un schéma polarisant, et on peut dire que nous tenons là les deux matrices des approches dichotomiques du phénomène ludique. A première vue, il pourrait sembler que le choix d'adosser le jeu à la question du sacré, plutôt que de l'indexer en fonction des enjeux du travail, ait plutôt des effets bénéfiques du point de vue de la prise au sérieux du jeu (même si le passage du travail au sacré induit parfois une certaine surenchère dans un registre plus spéculatif, voire hyperbolique, comme on l'observe de façon exemplaire chez G. Bataille). En deuxième lecture, ce bénéfice attendu d'une substitution du sacré au travail apparaît beaucoup plus incertain et problématique, surtout si l'on souscrit aux présupposés de la SAJ. En effet, dès lors que l'on situe le jeu par rapport au modèle du sacré, il devient difficile de ne pas considérer le premier comme une forme atténuée, ou une version dégradée du second (quelle que soit la caractérisation ou la thématisation qui est donnée de ce phénomène). On retrouve ce schéma ou cette topique dans des

lectures qui suggèrent (à travers de nombreuses variantes, selon que l'on parle de désenchantement, de déritualisation, etc.) que la promotion du jeu dans les sociétés contemporaines pourrait être interprétée comme une conséquence du processus de sécularisation, le jeu comme forme ou dispositif profane (ou sécularisé) tendant à supplanter des formes ou des dispositifs qui auraient été auparavant de nature religieuse. On se bornera à remarquer ici que le glissement opéré à travers ce genre de lecture n'a rien d'évident. D'une part, il va à l'encontre d'une grande leçon de Huizinga, qui refusait précisément que l'on étudie le jeu en tant que dérivation et appauvrissement du sacré. D'autre part, cette conception du jeu sur le modèle du sacré entre en tension avec certains de nos présupposés. En effet, même si nous admettons bien évidemment que la catégorie du jeu puisse être utilisée dans l'analyse de conduites ou de pratiques religieuses, c'est néanmoins en référence au modèle de l'expérience ordinaire que nous avons conçu de façon privilégiée le jeu et la créativité (cf. notre premier tableau). On aura compris que ce parti pris suppose en particulier de rompre avec la fascination à l'égard de la conception « emphatique » du sacré et de ses avatars – la transgression, le sacrifice, la « part maudite », etc. – telle qu'on la trouve développée, sinon dramatisée chez un G. Bataille et chez certains auteurs qui se sont réclamés de lui²³.

Le jeu comme métaphore ou analogie du social

Selon une deuxième grande orientation, les sociologues se rapportent au jeu en tant qu'il peut être pris comme une métaphore, une analogie, ou un modèle d'analyse permettant de comprendre ou d'élucider certains aspects de la vie en société. Ainsi, ce qui intéresse principalement les sociologues qui ont recours à ce type d'approche, ce ne sont pas tant les activités ludiques pour elles-mêmes, en tant que formes ou dispositifs particuliers (comme c'était le cas ci-dessus), ni le jeu comme catégorie générique ou dimension transversale de l'expérience, pourvoyeuse d'accomplissements importants (voir la SAJ), mais bien plutôt le jeu en tant qu'il fournit une base de *modélisation* des logiques ou des interactions qui composent la trame de la vie sociale.

Cette deuxième orientation conçoit donc la société *comme* un jeu, et cela selon deux principales variantes relativement bien connues. Selon la première, la société est considérée à partir du *modèle du jeu stratégique*, ou du « choix rationnel » (voir les notions de contraintes et de marges de liberté ou de jeu, de zones d'ombre ou d'incertitude, de rationalité moyens / fins, de maximisation des « utilités », de jeu à gain maximum vs. à risque minimum, etc. – on pense aux recherches de M. Crozier, E. Friedberg, J.-D. Reynaud, mais on pourrait également renvoyer ici aux apports de l'économie et de la théorie des jeux²⁴, etc.). Selon la deuxième variante, la société est étudiée à partir de la *métaphore théâtrale*, laquelle met en avant un agir de type dramaturgique (avec les notions de scène / coulisses, de rôle social et de présentation de soi, de gestion de la face et de jeux de masques, de réglage et de négociation des cadres d'interactions, de récupération ou de compensation des écarts ou des maladresses, etc. – voir les travaux de E. Goffman, A. Strauss, H. Garfinkel, ainsi que certaines préoccupations de l'école de Chicago, de l'interactionnisme symbolique, de l'ethnométhodologie, de la sociologie des conventions...).

Un auteur illustre de manière particulièrement suggestive cette utilisation sociologique du jeu comme modèle d'analyse, sans qu'il puisse pour autant être rangé dans une des deux variantes évoquées à l'instant. Il s'agit de Norbert Elias qui, en plus de proposer des travaux portant sur des activités particulières de nature ludique ou créative (les sports, les jeux, la musique...), a eu recours à la catégorie du jeu dans le cadre de ses analyses portant sur les configurations sociales, à savoir des situations concrètes d'interactions caractérisées par un primat du relationnel et par une interdépendance entre les agents ou les éléments du système considéré (cf. encadré ci-dessous).²⁵

²³ Sans que l'on puisse toutefois généraliser. Ainsi un auteur tel que Pascal Quignard, qui n'a jamais dissimulé ce qu'il devait à Bataille, a été pour nous une constante source d'inspiration et de questionnements (nous y reviendrons sans doute dans le troisième volet de ce tableau).

²⁴ Voir notre remarque en supra.

²⁵ Cf. J.-P. Callède, « L'analyse socio-historique du sport selon Norbert Elias », in *La sociologie française et la pratique sportive (1875-2005)*, Pessac, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 2007, pp. 343-383; A. Garrigou, « Le "grand jeu" de la société », in A. Garrigou et J. Lacroix (dir.), *Norbert Elias, la politique et l'histoire*, Paris, La Découverte-Syros, 1997, pp. 100-127; N. Heinich, *La sociologie de Norbert Elias*, Paris, La Découverte, coll. Repères, 1997; E. Letonturier, « Jeu, réseau et civilisation. Métaphores et conceptualisation chez Norbert Elias », *L'Année sociologique*, 2006, vol. 56, n° 1, pp. 67-82. Florence Delmotte a présenté une communication sur Elias et le jeu dans le cadre du séminaire Jeu & symbolique (13 décembre 2007).

Le cas de Goffman est également intéressant, à plus d'un titre. Bien qu'il soit discutable d'appréhender l'œuvre de cet auteur comme un ensemble dépourvu de tensions et d'infléchissements (cf. p. ex. les glissements qui interviennent lors du passage de l'analyse de la mise en scène de soi-même dans les espaces d'interactions sociales et quotidiennes, à l'analyse des « cadres de l'expérience », de leurs utilisations et de leurs transformations ou modalisations par les acteurs; voir aussi les débats au sujet de la métaphore principale qui sous-tendrait l'approche goffmanienne, entre modèle du théâtre et modèle du rituel²⁶...), il est toutefois généralement admis que Goffman conçoit la vie sociale sur le modèle d'un jeu dramaturgique, lequel reposerait sur la capacité des acteurs à interpréter un certain nombre de rôles, en contrôlant leurs émotions et leurs apparences (gestion de la « face », distinction scène / coulisses...), et en tenant compte des règles sociales et des réactions d'autrui (préserver la définition de la situation, éviter de blesser ou de stigmatiser l'autre, réparer les défaillances du cadre, etc.). La perspective conventionnaliste et pragmatique dans laquelle se situe Goffman présente à la fois un intérêt et une limite du point de vue de la SAJ. En considérant le *Self* comme un effet de mise en scène, combinant – selon un équilibre fragile et sans cesse ajusté aux situations – des formes d'engagement (l'implication « sincère » dans le rôle) et de détachement (la distance au rôle), Goffman évite les pièges et les apories des approches subjectivistes et expressivistes (lesquelles postulent un *Moi* substantiel – préexistant et permanent – tout en agitant l'épouvantail d'une dramaturgie qui aurait pour conséquence de corrompre l'« authenticité » de ce moi). Mais en même temps, du point de vue de nos intérêts de recherche, on peut regretter qu'il ne pousse pas plus avant la réflexion sur la « mise en jeu », sur ce que cela « fait » de se mettre en jeu, par-delà une analyse conventionnaliste de l'agir dramaturgique se focalisant sur le maintien de la face et la préservation des cadres (éventuellement modifiés). Certes, n'adressons de pas faux procès à Goffman : d'une part ses travaux doivent être évalués par rapport aux objectifs qu'ils se donnent, et non du point de vue de préoccupations externes à son cadre d'étude; d'autre part, soyons juste, dans le détail les analyses de Goffman sont extrêmement fines et stimulantes, et elles fourmillent d'éléments qui portent le questionnement au-delà d'un conventionnalisme étroit. Mentionnons à ce propos ses réflexions sur les aspects suivants : l'équilibre (toujours précaire) à trouver entre implication et détachement, les manières de rendre socialement pertinents et vivants des rôles qui pourraient n'être que stéréotypés et figés, « la vie sur le fil », l'ennui, la « tyrannie » de l'« engagement exagéré » (ce dernier point pouvant être rapproché des travaux de Richard Sennett autour des « tyrannies de l'intimité » et d'une certaine crise de la capacité à se mettre en jeu dans une configuration où l'authenticité prime sur les rôles, où la « passion d'être soi-même » l'emporte sur la « passion d'être un autre » – comme d'autres auteurs ont pu le dire par la suite), etc. Néanmoins, malgré ces apports dont on ne saurait minimiser l'intérêt, on peut aussi avoir l'impression (même s'il s'agit d'une vue partielle et réductrice) que la sociologie de Goffman reste traversée par une anxiété typiquement *middle-class*, qui l'amènerait à tendre vers le maintien des formes sociales, et qui se traduirait par le fait que l'injonction à « jouer le jeu » de la société est finalement peu interrogée²⁷. Ce n'est donc pas chez Goffman que l'on trouvera forcément les outils les plus acérés pour affronter la question de la nature du jeu social qu'il s'agit de jouer, l'enjeu de la « mise en jeu » – par delà le maintien des situations ou des cadres – (voir p. ex. les notions de facilitations et d'empêchements, les logiques dispositives, etc.), ou encore la question de savoir s'il suffit de « jouer le jeu » pour accéder aux réalisations du jeu, ainsi que les aspects de pouvoir et de domination qui peuvent être liés à la mise en jeu, voire même à « l'entrée dans le jeu » (pour reprendre ici le concept de Bourdieu), etc.

²⁶ Voir p. ex. : N. Herpin, *Les sociologues américains et le siècle*, Paris, P.U.F., 1973; J. Nizet et N. Rigaux, *La sociologie de Erving Goffman*, Paris, La Découverte, coll. Repères, 2005; Y. Winkin, « Erving Goffman : portrait du sociologue en jeune homme », in E. Goffman, *Les moments et leurs hommes*, Paris, Seuil/Minuit, 1988.

²⁷ On a d'ailleurs parfois la même impression à la lecture de Bourdieu, même si ce dernier peut venir greffer sur cette perspective un regard critique.

Elias et le jeu

Le jeu occupe une place importante dans l'œuvre de Norbert Elias, même si l'usage qu'il fait de cette notion n'est généralement pas considéré comme un des apports principaux de cet auteur. Significativement, Elias se réfère au jeu selon deux manières qui correspondent assez étroitement aux deux approches que l'on rencontre le plus souvent en sociologie (cf. ci-dessus). D'un côté, il étudie le jeu, ou plutôt « les jeux », en tant qu'activités particulières, à travers notamment la culture, les loisirs et les sports. A ce niveau, Elias prend les jeux, et plus spécialement les sports, comme analyseurs par rapport à sa thèse – à la fois fameuse et controversée – du processus de civilisation (cf. *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, en coll. avec E. Dunning). L'évolution des formes et des pratiques ludiques et sportives dénoterait une double tendance à la pacification (ou contrôle de la violence) et à la régulation (passage de l'affrontement désordonné à la rivalité normée ou « normalisée »). Plus précisément, l'emprise croissante des contrôles et des disciplines (y compris sous la forme des *autocontrôles*) ne s'oppose pas, selon Elias, à la « quête du plaisir » (le titre original de *Sport et civilisation* est le suivant : *Quest for Excitement, Sport and Leisure in the Civilizing Process*). Le cours que l'individu donnerait à ses impulsions serait lui-même l'objet de contrôles, d'attentions et de codifications. Autrement dit, le processus de civilisation, qui certes accroît la part des contrôles et des autocontrôles, ne doit pas être vu comme une pure sublimation (Freud), mais plutôt comme ce qui assure une alternance régulée et équilibrée entre des phases de « tensions » et des phases de « relâchement ». D'ailleurs, à l'intérieur de cette tendance longue, Elias n'exclut pas (surtout à la fin de sa vie) que de nouveaux déséquilibres se créent, notamment avec le « sport de performance » et de « spectacle » – lequel, s'il est exacerbé, peut fournir un indice (parmi d'autres, voir p. ex. le hooliganisme et les nouvelles formes de violence dans le sport) de « dé-civilisation ».

D'un autre côté, Elias se sert du jeu comme « modèle » afin de comprendre et de décrire les formes que peuvent prendre des relations ou des interactions sociales, se présentant comme des « configurations » caractérisées par l'interpénétration ou l'interdépendance entre des individus ou des groupes, autour d'un enjeu le plus souvent conflictuel ou agonistique. Cette deuxième manière se trouve illustrée par un certain nombre de passages bien connus de l'œuvre de Elias (cf. les métaphores du jeu de cartes et du jeu d'échecs), et plus particulièrement par le chapitre 3 de *Qu'est-ce que la sociologie ?*, intitulé « Modèles de jeu ». Dans ce chapitre, Elias se livre à une « expérimentation mentale » (ou expérience de pensée « simplificatrice », qui n'est pas sans rappeler la méthode wébérienne de l'idéal-type) au terme de laquelle il en vient à distinguer plusieurs modèles que nous ne pouvons développer ici (cf. les jeux à deux ou à plusieurs participants, avec les joueurs qui sont de forces plus ou moins égales ou inégales, et avec les « niveaux » qui ont tendance à se multiplier, à mesure que la configuration sociale devient plus complexe...). Deux aspects méritent d'être relevés : pour Elias, les différents types de jeux ont ceci de commun qu'ils permettent aux individus ou aux joueurs de « mesurer leur force » (dimension agonistique ou conflictuelle), et cela dans un cadre aménagé et « normé » ou « normalisé » (dimension régulatrice, règles du jeu).

Trois remarques supplémentaires peuvent être faites ici, même si elles ne s'appliquent pas toujours aux deux niveaux auxquels Elias utilise la catégorie du jeu (comme activité particulière et comme modèle d'analyse). *Primo*, en mettant l'accent sur la dimension conflictuelle ou agonistique du jeu, Elias semble en faire un dérivé de la guerre, et plus encore de la chasse, certes sous une forme pacifiée et régulée (à ce propos, on peut se rapporter aux développements relatifs à la « sportification » de la chasse, dans *Sport et civilisation*). Si Elias se distingue de Huizinga en ce qu'il refuse de voir dans le jeu une sorte d'invariant culturel qui aurait un statut premier, en revanche il semble rejoindre l'auteur de *Homo ludens* en privilégiant lui aussi le modèle d'un jeu réglé de compétition ou de rivalité (*l'agôn* selon Caillois). *Secundo*, même s'il mobilise le jeu comme modèle permettant d'élucider une large gamme d'interactions sociales, Elias a aussi tendance, lorsqu'il traite d'activités ludiques particulières – à l'instar de nombreux sociologues (cf. supra) –, à associer le jeu à des activités libres, imaginaires, légères, pourvoyeuses de plaisir ou d'agrément, et à l'opposer ainsi à des activités sociales routinières, régulées, contraintes (cf. p. ex. l'« Introduction » à *Sport et civilisation*, p. 54 sq.). Enfin, *tertio*, Elias nous rappelle que, dans l'activité ludique ou sportive (et cela y compris dans le cadre de jeux ou de pratiques compétitives orientées vers le succès ou la victoire), la dynamique ou le processus sont au moins aussi importants, sinon davantage, que le résultat ou la fin poursuivie (sur ce plan, il conviendrait de comparer avec les auteurs pragmatistes). Ainsi, les sports et les jeux ont-ils pour fonction, de nous faire sortir non seulement de la violence, mais aussi, pourrait-on dire, de l'ennui ! En outre, Elias attire notre attention sur le fait que l'immersion ludique a d'autant plus de chances d'être intense et captivante, que nous pouvons compter sur des dispositifs culturels et symboliques qui agissent comme créateurs de « tensions » imaginaires ou « mimétiques ». Sur ce plan, il nous semble qu'Elias peut être rapproché d'auteurs tels que Mead ou Simmel, qui insistent à leur manière sur l'importance des mécanismes d'inhibition des pulsions, ou d'allongement des séries de médiations, qui sont à la base de la culture.

Bien que nous ayons prévu de revenir sur les travaux de cet auteur dans un prochain tableau, on ne saurait faire ici l'impasse sur la manière dont Pierre Bourdieu se réfère à la catégorie du jeu. Cette dernière notion joue un rôle décisif dans son œuvre, que ce soit pour rendre compte des logiques d'habitus et de champs (le « bon joueur » est « le jeu fait homme », la lutte sociale et symbolique peut s'apparenter à une compétition sportive, avec ses règles et ses enjeux, mobilisant le *conatus* des agents, à savoir le désir de persévérer et de l'emporter selon le *nomos* du champ, en investissant de façon efficace sa *libido* de joueur socialisé...), ou encore pour élucider le « sens pratique » comme « sens du jeu », sans oublier les développements importants autour de l'*illusio* en tant que « croyance fondamentale dans l'intérêt du jeu » (il est possible de voir dans ce concept d'*illusio*, pourtant négligé par bon nombre de commentateurs, la clé de voûte de l'œuvre de Bourdieu, surtout à partir des années 1970-80). Le jeu est utilisé dans les travaux de ce sociologue à la fois comme image-guide et comme opérateur. Non seulement le jeu offre un modèle qui permet d'interpréter certains aspects de la vie sociale (par analogie avec des jeux ou des sports...), mais en outre, Bourdieu se sert de cette catégorie comme d'un levier ou d'un « instrument de rupture », qui permet d'induire ou de favoriser plusieurs déplacements qui sont au cœur de l'approche bourdieusienne : substitution du primat de la pratique au primat de la théorie, refus de comprendre l'action comme application ou exécution de règles (sur ce point, voir l'influence de Wittgenstein), renvoi dos-à-dos des lectures objectivistes et des lectures subjectivistes (ou des lectures structuralistes et des lectures décisionnistes), etc. A vrai dire, si elle est pour une part illustrative des approches qui recourent au jeu en tant que métaphore, voire en tant que modèle d'analyse, on peut dire aussi que la sociologie de Bourdieu va plus loin, en prenant au sérieux le jeu pour lui-même, à travers des notions telles que les « stratégies » ou les « coups » des agents (notions que Bourdieu prend soin de dissocier de la perspective utilitariste ou du choix rationnel), la « capacité générative » et même « inventive » ou « créative » des joueurs ou des acteurs sociaux, les dimensions d'implication et d'intéressement, etc. Bourdieu contribue à une socio-anthropologie du jeu en insistant sur l'importance complémentaire des deux notions clés suivantes : d'une part, le « sens du jeu » (à savoir l'idée que, pour pouvoir être un « bon joueur », il faut pour ainsi dire se glisser dans le jeu – comme si c'était le jeu lui-même qui imprimait sa pulsation²⁸ –, et que c'est à cette condition que l'on peut « tirer son épingle du jeu », en introduisant une part d'habileté à la fois stratégique et créative), et d'autre part la fameuse *illusio*, que Bourdieu distingue de la simple illusion (même si elle suppose un rapport « enchanté » ou « illusionné » au jeu social), et qui attire l'attention, dans une perspective pragmatique, sur la question de la croyance et de l'investissement (autrement dit, pour pouvoir se prendre au jeu, il faut « y croire » d'une certaine façon, et c'est à cette condition que l'on peut se mettre en jeu d'une manière qui réponde aux attentes du jeu social, ce qui veut dire également que cette disposition suppose une forme d'intéressement qui ne se réduit évidemment pas à la poursuite d'un intérêt étroitement économique ou utilitaire²⁹).

Nous aurons l'occasion de revenir dans un tableau ultérieur sur la question de la croyance et de l'*illusio* comme forme d'investissement ou de « mise en jeu ». Mais dès à présent, nous pouvons mentionner ce qui nous paraît être une double limite de l'approche bourdieusienne relativement à ces questions. Tout d'abord, Bourdieu ne conçoit l'*illusio* qu'à l'intérieur de champs particuliers et spécialisés (certainement sous l'influence de Weber). Cela signifie que chaque champ est supposé produire une *illusio* spécifique, et que les agents sont censés à partir de là se prendre au jeu de la façon qui convient en fonction de cette *illusio* particulière. Bien que cette vision ne soit pas dépourvue d'intérêt d'un point de vue sociologique, elle ne permet pas de prendre en compte la question de l'*illusio* ou du « sens du jeu » à un niveau plus général (ou sur un plan générique). Or, dès lors que l'on adopte un point de vue élargi (ou

²⁸ On pense ici à la remarque de Gadamer selon laquelle c'est le jeu qui mène le jeu, obligeant le bon joueur à se mettre en phase ou au diapason avec le jeu (précisons que le modèle du joueur pour Gadamer est l'artiste et non l'agent stratégique et compétiteur). La métaphore selon laquelle c'est le jeu qui mène le jeu convient jusqu'à un certain point à la sociologie de Bourdieu, ce dernier considérant que le bon joueur résulte de l'incorporation du jeu social (à travers l'habitus et les logiques de champs), ce qui est à nouveau une façon de refuser aussi bien les modèles déterministes (objectivisme, structuralisme...) que les modèles idéalistes (philosophies de la conscience, décisionnisme, choix rationnel, réflexivité...).

²⁹ Voir les malentendus autour du texte de Bourdieu : « Un acte désintéressé est-il possible ? » (1994).

transversal), il devient difficile de s'en tenir à une conception spécialisée (et en un sens fonctionnelle) de l'*illusio*. Dans le même temps, l'élargissement du point du vue fait apparaître la question des « discordances » entre conditions (objectives) et dispositions (subjectives) – ou encore la question des « décalages » entre propriétés des champs et caractéristiques des habitus – sous un jour plus cru, lui donnant une tournure plus accusée et problématique. Par rapport à Bourdieu, qui certes aborde cette question mais en freinant pour ainsi dire des quatre fers, c'est-à-dire en la contenant et l'euphémisant – faisant en sorte que la fameuse thèse de la « complicité ontologique » entre structures objectives et dispositions psychiques ou morales puisse être maintenue –, D. Martuccelli propose quant à lui de modifier la perception que nous pouvons avoir de ces difficultés, ce qui l'amène à renverser la thèse de Bourdieu et à parler d'une « crise de la complicité ontologique » (entre structures et dispositions, ou entre champs et habitus)³⁰. A cela, nous ajouterons, du point de vue de la SAJ, que se pose du même coup la question d'une éventuelle « crise de l'*illusio* » (ou difficulté croissante à se prendre au jeu)³¹. Selon nous, cette défaillance relative du « sens du jeu » et de la « mise en jeu » peut avoir des répercussions non seulement du point de vue de l'aptitude des agents à produire les bons « coups » ou les bonnes « stratégies » dans le cadre de séquences prenant place dans des champs particuliers, mais aussi, plus largement, sur la capacité générique des sujets à « se prendre au jeu » – tant à un niveau social qu'à un niveau existentiel³² – en vue d'accéder à certaines réalisations du jeu promises sur un plan symbolique (plutôt que sur un plan fonctionnel ou utilitaire). Selon un des présupposés de la SAJ, ces enjeux demandent à être élaborés d'un point de vue qui se réclame des sciences sociales.

Par ailleurs, une autre limite de l'approche de Bourdieu renvoie à son présupposé, maintes fois réaffirmé, de la « méconnaissance » nécessaire des agents « profanes » comme condition de l'*illusio* et de la mise en jeu³³. On peut supposer que l'insistance sur l'illusionnement des « joueurs » (par contraste avec le travail de désillusionnement des sociologues) est une manière de se mettre en conformité avec l'épistémologie de la « rupture épistémologique », à laquelle Bourdieu, comme l'on sait, n'a jamais véritablement renoncé (malgré des aménagements et des assouplissements tardifs). Sans même placer le débat sur le terrain épistémologique et méthodologique, on peut regretter que Bourdieu s'en tienne à ce qu'il faut bien appeler une vision sommaire et appauvrie du jeu. En effet, contrairement à ce que prétend l'auteur des *Méditations pascaliennes*, l'instauration d'un certain rapport d'« enchantement » au jeu ne se conçoit pas à partir de l'alternative connaissance vs. méconnaissance, mais bien plutôt à partir de la suspension et du brouillage de cette alternative (sur cette question, voir p. ex. les apports très différents mais en fin de compte assez complémentaires de Winnicott et de Latour). Comme de nombreux auteurs l'ont compris (notamment des anthropologues, des philosophes, des psychanalystes...), le jeu est le domaine du paradoxe vécu, à partir duquel se déploie toute la complexité du phénomène de la croyance et de l'intéressement, notions qu'il s'agit d'appréhender dans un registre pragmatique, par-delà une évaluation du contenu des croyances d'un point de vue cognitif et sémantique (nous y reviendrons). Cela dit, Bourdieu a le mérite de prendre au sérieux la dialectique des illusions et de l'*illusio*, et même si nous ne partageons pas toutes ses analyses et conclusions, il a joué un rôle majeur du point de vue de l'élaboration de la SAJ.

Comme on vient de l'évoquer brièvement, l'analogie du jeu a donc pu être utilisée par des sociologues d'orientations très diverses, qui ont puisé en elle des ressources interprétatives ou heuristiques, en vue de rendre compte de certains aspects de la vie en société. Certes, les analogies ou les modèles peuvent se présenter sous des formes et des statuts très différents, et pour y voir plus clair, il conviendrait sans doute d'introduire une distinction élémentaire entre des approches qui font un usage que l'on

³⁰ D. Martuccelli, *Sociologies de la modernité*, Paris, Gallimard, coll. Folio-essais, 1999.

³¹ Cette hypothèse d'une « crise de l'*illusio* » pouvant venir prolonger et accentuer la thèse bourdieusienne d'une « crise de la bonne volonté culturelle », affectant typiquement (mais pas exclusivement) des positions classes moyennes.

³² Voir à cet égard la notion de « nœuds socio-affectifs » d'après V. de Gaulejac.

³³ Voir p. ex. la formulation suivante : « Autrement dit, les jeux sociaux sont des jeux qui se font oublier en tant que jeux et l'*illusio*, c'est ce rapport enchanté à un jeu qui est le produit d'un rapport de complicité ontologique entre les structures mentales et les structures objectives de l'espace social. C'est ce que je voulais dire en parlant d'intérêt : vous trouvez importants, intéressants, des jeux qui vous importent parce qu'ils ont été imposés et importés dans votre tête, dans votre corps, sous la forme de ce que l'on appelle le sens du jeu » (1994 : 152).

dira faiblement métaphorique de la catégorie du jeu (voir en particulier les innombrables expressions du langage courant ou du sens commun qui font allusion au jeu, et qui bien sûr se retrouvent sous la plume de pratiquement tous les sociologues, sans que cela leur confère pour autant le titre de chercheurs ayant travaillé de façon significative ou approfondie sur cette question !), et d'autre part des approches qui attribuent à la catégorie du jeu un statut nettement plus élaboré et maîtrisé³⁴. On peut se rappeler que les métaphores ludiques n'ont pas toujours eu le succès qu'elles semblent rencontrer actuellement, ce qui amène à s'interroger sur les raisons qui ont contribué à rendre cette catégorie attractive et suggestive au cours des dernières décennies. A la grosse louche, on pourrait formuler une hypothèse selon laquelle le recours à l'analogie du jeu (ou au jeu comme modélisation sociologique) aurait gagné en plausibilité à mesure que nos sociétés auraient donné des signes d'une transformation dans le sens d'une diminution des déterminismes, d'un relâchement des contraintes, d'une complexification des logiques, d'un accroissement de la mobilité, d'un brouillage des identités (devenues multiples), etc. Lorsque l'on évoque ces modifications, quelle est la part qui renvoie à la réalité elle-même, et quelle est celle qui est imputable à nos façons de voir ? (Et d'ailleurs les glissements intervenus dans les façons de voir ne sont-ils pas eux-mêmes partie prenante des changements réels ?). Vastes questions, maintes fois ressassées, que nous n'avons pas du tout la prétention d'aborder ici, mais qui illustrent en un certain sens la thématique de la « crise » et/ou de la « mutation » du modèle classique de société, thématique dont on peut penser qu'elle est en tant que telle propice à la mise en circulation et à la diffusion d'interprétations qui font la part belle au jeu. On peut voir un symptôme-limite de cela – sans engager ici le débat sur le fond – à travers l'efflorescence, depuis les années 1970 et les années 1980, de théories ou de visions que l'on a pu qualifier de « postmodernes », et qui ont pu verser dans une certaine exaltation de motifs tels que les jeux des signes, l'indétermination et la « déconstruction », la dissolution des points d'appui solides ou des repères stables, le culte de la singularité et des différences (ou des multiplicités), la réhabilitation du sensible, l'ironie et le second degré, la précession d'une « hyperréalité » composée de simulacres et de simulations, etc. Les auteurs qui peuvent être rapprochés de cette veine (cf. J.-Fr. Lyotard, J. Baudrillard – dans sa deuxième carrière d'« essayiste » –, G. Lipovetsky, M. Maffesoli, P. Yonnet, à certains égards le postmarxiste et poststructuraliste F. Jameson³⁵, ainsi que des chercheurs associés aux courants des *Cultural Studies* – p. ex. Fr. Cusset, S. Lash – ou encore des *Gender Studies*...) offrent des vues parfois suggestives et stimulantes, mais qui ne sont pas toujours préservées, il faut bien le dire, du risque de dérives impressionnistes, esthétisantes, voire irrationalistes³⁶.

Compléments historiques

Les enseignements que nous venons de présenter très sommairement peuvent être utilement prolongés et nuancés en faisant appel à quelques apports de l'histoire comme discipline voisine de la sociologie. La perspective historique permet en effet de dépasser certains préjugés relatifs à la place du jeu dans les sociétés du passé – et partant, dans les sociétés contemporaines. Deux « biais » (ou déformations du regard) peuvent être évoqués à cet égard. Le premier, qui renvoie à un lieu commun de type moderniste, voire ethnocentriste, ignore que le jeu, sous de nombreuses formes et manifestations, a vraisemblablement occupé une place importante dans pratiquement toutes les sociétés ayant existé auparavant (et pas seulement dans les sociétés dites modernes, qui semblent faire ouvertement la promotion du jeu, du moins au niveau de l'économie discursive et de l'autocompréhension des individus et de la société). Le second biais, de type philosophique ou intellectualiste, accorde sans

³⁴ Pour prendre encore un autre exemple, voir les travaux de Bertrand Montulet, qui mobilise l'analogie du jeu de go et du jeu d'échecs pour différencier deux types de rapport à l'espace et au temps (cf. *Les enjeux spatio-temporels du social*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 78-84).

³⁵ Dont l'ouvrage principal a été traduit récemment en français : *Le postmodernisme, ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, Paris, École nationale supérieure des Beaux-arts, 2007 (éd. orig. : 1991).

³⁶ Le postmodernisme a pu passer pour une mode pendant les années 1980. Or le problème des modes, c'est qu'elles passent vite, et on ne peut s'empêcher de penser que certains travaux qualifiés de « postmodernes », en plus d'être parfois frustrants et limités sur le plan de la consistance, apparaissent désormais comme inexorablement datés et dépassés.

doute trop de crédit aux visions et aux discours que l'on qualifiera de lettrés, lesquels ont contribué pendant des siècles à maintenir le jeu dans une position subordonnée, culturellement dévalorisée voire moralement condamnable; par voie de conséquence, ce biais intellectualiste en vient à manquer le décalage qui a dû exister le plus souvent entre les discours « officiels » – notamment ceux tenus par les autorités religieuses, philosophiques, politiques – et les pratiques « officieuses », ou entre le point de vue légitime d'« en haut » (évaluatif, prescriptif, contrôlant, prosolvant sinon persécutant...) et le point de vue réaliste d'« en bas » (rusé et résistant, modeste et méfiant, partiellement clandestin et moqueur...).

Le premier préjugé revient à souscrire à la vision selon laquelle il aurait fallu attendre l'émergence des sociétés actuelles (ces sociétés que l'on dit caractérisées par la mobilité et la diversité, le temps « libre » et les loisirs, la réalisation de soi et la créativité, la compétition et le dépassement de soi, etc.) pour que le jeu en vienne à être promu et diffusé de façon élargie. Certes, la place et la signification du jeu peuvent évidemment varier sensiblement d'un contexte à l'autre, et il n'est pas contestable que, d'un certain point de vue, les activités ludiques ont connu une fortune assez exceptionnelle dans les sociétés modernes, pour des raisons qui demanderaient de plus amples développements (passage du monde « clos » des anciens, où il n'y avait guère de place pour le jeu³⁷, au monde « ouvert » des modernes; extension de l'économie de marché et nouveaux modèles culturels favorisant l'autonomie et l'initiative individuelles, etc.). Toutefois, outre que la plus élémentaire prudence méthodologique incite à se méfier des grands constats unilatéraux et abstraits, on ne saurait tirer de cette vision panoramique rapide une conclusion qui ferait de la reconnaissance du jeu un trait typique, et encore moins exclusif, des sociétés dites modernes. A rebours de cette façon de voir, des études historiques mettent plutôt en évidence une certaine permanence des activités ludiques (ou « des jeux ») à travers l'espace et le temps, certes sous des formes et des intensités différentes (cf. p. ex. les travaux de Ph. Ariès, E. Belmas, R. Caillois, M. Bakhtine, G. Vigarello...). Quant à la lecture qui considère la valorisation « du jeu » comme un trait particulièrement développé dans les sociétés modernes, s'il serait exagéré de ne lui reconnaître aucune pertinence, là aussi la prudence recommande de rester mesuré et de ne pas amplifier ni durcir le diagnostic. Ainsi, non seulement il est possible d'introduire des nuances, mais qui plus est, cette façon de voir peut être à la limite renversée, aussi bien en référence à certains contextes historiques particuliers (le jeu et les pratiques de cour, le jeu et les fêtes populaires, etc.), qu'en tenant compte de problèmes ou d'embarras qui semblent prendre une importance croissante à l'époque contemporaine (la promotion du jeu pouvant s'accompagner de difficultés croissantes à « se prendre au jeu »). Ainsi, d'une part, l'histoire nous apprend que l'on peut aisément découvrir dans le passé des configurations sociales, des cadres ou des situations propices à la « mise en jeu » (mentionnons à titre indicatif : la chasse et ses transpositions culturelles et culturelles³⁸, les liens complexes entre les rituels symbolico-religieux et les dispositifs ludiques³⁹, le jeu des masques et des déguisements, les jeux et rites de cour, les jeux de séduction et le libertinage, les jeux de société, le rire et le carnaval, le comique et le grotesque, la fête et les cultures populaires, etc.). D'autre part – comme nous l'avons signalé dans notre premier tableau –, le sort qui est réservé au jeu (et plus précisément à la dimension générique de la « mise en jeu », ou *illusio*) dans les contextes contemporains est finalement nettement plus paradoxal qu'il n'y paraît au premier abord, puisque si le jeu est en un sens valorisé à travers toute une série de discours, productions culturelles, dispositifs et modes de régulation, etc., il est aussi exposé – du moins est-ce une hypothèse que nous formulons – à des difficultés nouvelles, que nous tentons d'analyser à travers les notions d'« empêchement », de « crise du jeu (ou de l'*illusio*) », d'appauvrissement de l'expérience (W. Benjamin), etc.

Enfin, par rapport au second préjugé, la perspective historique permet de rectifier ce que l'on peut appeler un *bias philosophique ou intellectualiste*, lequel porte à penser que le jeu aurait été déconsidéré, d'un point de vue normatif ou évaluatif, dans

³⁷ Nous y reviendrons brièvement dans la section consacrée à la philosophie.

³⁸ De nombreux auteurs, de Nietzsche à P. Quignard, postulent un lien fort entre la culture et la chasse.

³⁹ Pour une réflexion sur ce point, voir G. Agamben, « Le pays des jouets », in *Enfance et histoire*, Paris, Payot, coll. Petite Bibliothèque, 2000 (traduit de l'italien; éd. orig. : 1978), pp. 83-110.

pratiquement toutes les sociétés anciennes. Or, s'il est indéniable que le jeu a régulièrement fait l'objet de jugements réprobateurs ou dépréciateurs, qui pouvaient dans certains contextes aller jusqu'à des menaces de sanction ou de répression, il est tout aussi important d'admettre que le point de vue « éminent », qui juge le jeu en se réclamant des plus hautes idéalités morales et sociales (le Bien suprême, Dieu, la noblesse et la pureté, etc.), est loin d'être en capacité de rendre compte des réalités historiques dans leur caractère touffu, enchevêtré et stratifié (voire compartimenté), et qu'il laisse en particulier échapper la banalité et la vitalité des pratiques qui expriment un point de vue délibérément prosaïque ou « terre à terre » sur le monde (ce que l'on pourrait aussi appeler une perspective « à hauteur d'homme »). Dès lors que l'on se place au niveau des arts et compétences pratiques, des traditions orales, des « pensées sauvages », des savoirs et cultures dites populaires, ou encore des cultures ou des modes dits « mineurs », bref de l'expérience ordinaire, on constate que le jeu, loin d'être absent ou dévalorisé, occupe toujours au contraire une place non négligeable dans les formes de vie humaines, et cela quels que soient les contextes historiques et culturels. Pour étayer cette thèse sur un plan historiographique (ou du point de vue d'une anthropologie historique), on peut se référer aux travaux de certains historiens de l'Antiquité grecque et romaine (cf. M. Detienne, M. Finley, J.-P. Vernant, P. Veyne, P. Vidal-Naquet, etc.), qui n'ont pas manqué de mettre en évidence, à rebours de certaines conceptions classiques ou lettrées, la place importante prise par le jeu et ses manifestations au sens large. Ainsi, une investigation historique attentive à des pratiques et à des dispositifs qui apparaissent peu compatibles (à première vue) avec les systèmes de valeurs légués par certaines traditions philosophiques et religieuses, ont permis d'attirer l'attention sur une série de notions et de ressources qui jouent un rôle important dans la perspective d'une socio-anthropologie du jeu (voir p. ex. la ruse, les tactiques, l'ironie, l'habileté pratique, la débrouillardise, les machinations, la séduction, la possession, la divination, la parole efficace, l'ambiguïté, les métamorphoses, le mythe, la fiction, la croyance, etc. – certaines de ces catégories étant appelées à être reprises et développées dans des tableaux ultérieurs).

Bibliographie⁴⁰

Sociologie et travaux à intérêt sociologique

- BAUDRILLARD, J., *Le miroir de la production*, Tournai, Casterman, 1973.
- BAUDRILLARD, J., *De la séduction*, Paris, Galilée, 1979.
- BAUDRILLARD, J., *Simulacres et simulation*, Paris, Galilée, 1981.
- BODIN, D., HEAS, S., *Introduction à la sociologie du sport*, Rennes, Chiron, 2002.
- BROHM, J.-M., *Sociologie politique du sport*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1992.
- BROMBERGER, C., *Le match de football. Ethnographie d'une passion partisane*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1995.
- BROMBERGER, C., *Passions ordinaires. Du match de football au concours de dictée*, Paris, Bayard, 1998.
- BROUGÈRE, G., *Jouets et compagnie*, Paris, Stock, 2003.
- CAILLOIS, R., *Les jeux et les hommes*, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1967 (1ère éd. : 1958; rééd. coll. Folio-essais).
- CALLÈDE, J.-P., « L'analyse socio-historique du sport selon Norbert Elias », in *La sociologie française et la pratique sportive (1875-2005). Essai sur le sport. Forme et raison de l'échange sportif dans les sociétés modernes*, Bordeaux, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 2007, pp. 343-383.
- CALVET, L.-J., *Les jeux de la société*, Paris, Payot, 1978.
- CAZENEUVE, J., « Le jeu dans la société », *Encyclopaedia Universalis*, 1995.
- COTTA, A., *La société du jeu*, Paris, Fayard, 1993 (nouv. éd. revue et corr.).
- CROZIER, M., FRIEDBERG, E., *L'acteur et le système. Les contraintes de l'action collective*, Paris, Le Seuil, 1977.
- DE CERTEAU, M., *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard, coll. Folio-essais, 1990 (éd. orig. : 1980).

⁴⁰ Pour rappel, une bonne partie des références utilisées dans le premier tableau (cf. Les Cahiers Jeu & symbolique, n° 1, 2008) ne sont pas reprises ici.

- DE RADKOWSKI, G.-H., *Les jeux du désir. De la technique à l'économie* (préface de D. Lecourt; postface de J.-P. Vernant), Paris, PUF, coll. Quadrige, 2002 (éd. orig. : 1980).
- DURET, P., *Sociologie du sport*, Paris, Payot, 2004.
- DUVIGNAUD, J., *L'acteur, esquisse d'une sociologie du comédien*, Paris, Gallimard, 1965.
- DUVIGNAUD, J., *Le jeu du jeu*, Paris, Balland, 1980.
- ELIAS, N., « Modèles de jeu », in *Qu'est-ce que la sociologie ?*, Paris, Pocket, coll. Agora, 1993 (traduit de l'allemand; éd. orig. : 1970).
- ELIAS, N., DUNNING, E., *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, préface de R. Chartier, Paris, Fayard, 1994 (traduit de l'anglais; éd. orig. : 1986).
- FRIEDBERG, E., *La pouvoir et la règle. Dynamiques de l'action organisée*, Paris, Le Seuil, 1993.
- GEBAUER, G., WULF, C., *Jeux, rituels, gestes. Les fondements mimétiques de l'action sociale*, Paris, Anthropos, 2004 (traduit de l'allemand).
- GOFFMAN, E., *La mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi; 2. Les relations en public*, Paris, Minuit, 1983 (traduit de l'anglais; éd. orig. : 1969 et 1971).
- GOFFMAN, E., *Les cadres de l'expérience*, Paris, Minuit, 1991 (traduit de l'américain; éd. orig. : 1974).
- GUTTMANN, A., *From Rituals to Record. The Nature of Modern Sports*, New York, Columbia University Press, 1978.
- HOGGART, R., *La culture du pauvre. Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Paris, Minuit, 1970 (traduit de l'anglais; éd. orig. : 1957).
- HUIZINGA, J., *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1995 (éd. orig. : 1951).
- JAULIN, R. (dir.), *Jeux et jouets. Essai d'ethnotechnologie*, Paris, Aubier, 1979.
- LE BRETON, D., *Passions du risque*, Paris, Métailié, 1991.
- LEVERATTO, J.-M., *Introduction à l'anthropologie du spectacle*, Paris, La Dispute, 2006.
- MAFFESOLI, M., « Théâtralisation de la vie quotidienne », in *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*, Paris, PUF, 1979, pp. 153-170.
- MARTIGNONI-HUTIN, J.-P., *Faites vos jeux. Essai sociologique sur le joueur et l'attitude ludique*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- MEAD, G. H., *L'esprit, le soi et la société* (nouvelle traduction et introduction de D. Cefaï et L. Quéré), Paris, P.U.F., 2006 (éd. orig. : 1934).
- MIGNON, P., « Le sport et les valeurs des sociétés démocratiques », *Cahiers français*, La Documentation française, n° 320, mai-juin 2004, pp. 49-53.
- NAHOUM-GRAPPE, V., *L'ennui ordinaire. Essai de phénoménologie sociale*, Paris, Austral, 1995.
- PARLEBAS, P., « Une discipline qui prend son essor », *L'Année sociologique*, « Sociologie du sport en France aujourd'hui », 2002, vol. 52, pp. 239-265.
- PARLEBAS, P., « Le destin des jeux : héritage et filiation », *Socio-Anthropologie*, « Jeux / Sports », n° 13, 2005 (revue électronique consultée en novembre 2007).
- PIETTE, A., *Les jeux de la fête. Rites et comportements festifs en Wallonie*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1988.
- PIETTE, A., « Implication paradoxale, mode mineur et religiosités séculières », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 38, n° 81, 1993, pp. 79-90.
- QUÉRÉ, L., « La vie sociale est une scène (Goffman revu et corrigé par Garfinkel) », in Collectif, *Le parler frais d'Erving Goffman*, Paris, Minuit, 1989, pp. 47-82.
- QUEVAL, I., *S'accomplir ou se dépasser. Essai sur le sport contemporain*, Paris, Gallimard, 2004.
- REMY, J., VOYÉ, L., SERVAIS, E., « Analogie du jeu de cartes », in *Produire ou reproduire ? Une sociologie de la vie quotidienne, I : Conflits et transaction sociale*, Bruxelles, Vie Ouvrière, 1978, pp. 238-240.
- REMY, J., « L'implication paradoxale dans l'expérience touristique », *Recherches sociologiques*, vol. XXV, n° 2, 1994, pp. 61-78.
- REYNAUD, J.-D., *Les règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale*, Paris, Armand Colin, 1993.
- RIVIÈRE, C., *Les liturgies politiques*, Paris, P.U.F., 1988.
- RIVIÈRE, C., *Les rites profanes*, Paris, P.U.F., 1995.
- SANSOT, P., « Le Tour de France : une forme de liturgie nationale », *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. LXXXVI, 1989, pp. 91-105.

- SCHÉRER, R., « Homo ludens - Des stratégies vitales », préface à : G. Tarde, *La logique sociale* (Œuvres, vol. 2), Paris, Synthélabo, coll. Les empêcheurs de penser en rond, pp. 15-56.
- SEGRAVE, J. O., « Sport as Escape », *Journal Of Sport & Social Issues*, Vol. 24, N° 1, February 2000, pp. 61-77.
- SENNETT, R., *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Le Seuil, 1979 (traduit de l'américain; éd. orig. : 1974).
- SIMMEL, G., *La philosophie du comédien*, Belfort, Circé, 2001 (traduit de l'allemand).
- SOULÉ, B., CORNELOUP, J., *Sociologie de l'engagement corporel. Risques sportifs et pratiques « extrêmes » dans la société contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2007.
- STRAUSS, A., *Miroirs et masques. Une introduction à l'interactionnisme*, Paris, Métailié, 1992 (traduit de l'américain; éd. orig. : 1989).
- TRÉMEL, L., *Jeux de rôles, jeux vidéo, multimédia. Les faiseurs de mondes*, Paris, PUF, 2001.
- VIGARELLO, G., *Du jeu ancien au show sportif. La naissance d'un mythe*, Paris, Le Seuil, 2002.
- VIGARELLO, G., « Le sport est-il encore un jeu ? » (entretien), *Sciences Humaines*, n° 152, août-septembre 2004, pp. 43-45.
- WACQUANT, L., *Corps et âme. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*, Marseille, Agone, 2002 (2ème éd. revue et augm.).
- YONNET, P., *Jeux, modes et masses. La société française et le moderne 1945-1985*, Paris, Gallimard, 1985.

Quelques apports supplémentaires en histoire et en anthropologie socio-historique

- AGAMBEN, G., « Le pays des jouets. Réflexions sur l'histoire et sur le jeu », in *Enfance et histoire*, Paris, Payot, coll. Petite Bibliothèque, 2000 (traduit de l'italien; éd. orig. : 1978), pp. 83-110.
- ARIÈS, P., « Petite contribution à l'histoire des jeux », in *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien régime*, Paris, Le Seuil, 1973, pp. 56-101.
- ARIÈS, P., « Du sérieux au frivole », in P. Ariès et J.-C. Margolin (dir.), *Les jeux à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1982, pp. 7-15.
- BAKHTINE, M., *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1982 (éd. orig. : 1965; écrit en 1941).
- BELMAS, E., *Jouer autrefois. Essai sur le jeu dans la France moderne (XVIe-XVIIIe siècle)*, Seyssel (France), Champ Vallon, 2006.
- CAILLOIS, R. (dir.), *Jeux et sports. Encyclopédie de la Pléiade*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1967.
- CORBIN, A. (dir.), *L'avènement des loisirs 1850-1960*, Paris, Aubier, 1995.
- DETIENNE, M., *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1981 (éd. orig. : 1967).
- DETIENNE, M., VERNANT, J.-P., *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1995 (éd. orig. : 1974).
- FARGE, A., « Jeu des esprits et des corps au XVIIIe siècle », in C. Dauphin et A. Farge (dir.), *Séduction et sociétés. Approches historiques*, Paris, Le Seuil, 2001, pp. 70-88.
- FINLEY, M., *Le monde d'Ulysse*, Paris, Seuil, coll. Points-histoire, 2002 (traduit de l'anglais; éd. orig. : 1954 et 1977).
- TÉTART, P. (dir.), *Histoire du sport en France, t. 1 : Du Second Empire au régime de Vichy, t. 2 : De la Libération à nos jours*, Paris, Vuibert, 2007.
- VEYNE, P., *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Le Seuil, 1976.
- VEYNE, P., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, Le Seuil, 1983.
- VIDAL-NAQUET, P., *Le chasseur noir*, Paris, La Découverte, 1991.

Entretien avec Sandra Laugier

Le 5 mars 2009, nous avons reçu, dans le cadre du séminaire Jeu & symbolique, Sandra Laugier, professeur de philosophie à l'Université de Picardie Jules Verne (Amiens). Spécialiste de Wittgenstein, de la philosophie analytique et de la philosophie du langage, traductrice de Stanley Cavell, Sandra Laugier travaille actuellement sur des questions de philosophie morale et s'intéresse particulièrement à l'éthique du *care*, en lien avec les débats féministes, politiques et philosophiques contemporains. Elle a notamment publié les ouvrages suivants : *Du réel à l'ordinaire. Quelle philosophie du langage aujourd'hui ?* (Paris, Vrin, 1999), *Le souci des autres. Éthique et politique du care* (co-direction avec Patricia Paperman, *Raisons pratiques*, 16, 2005, Paris, EHESS), ainsi que *Comment penser l'autonomie ? Entre compétences et dépendances* (co-direction avec Marlène Jouan, Paris, PUF, 2009). En prélude à cette réunion du séminaire Jeu & symbolique, nous avons posé quelques questions à Sandra Laugier, autour des enjeux du *care*. A la suite de cet entretien, nous publions également, sous une forme retravaillée, les interventions d'Emmanuelle Lenel (chercheuse au Centre d'études sociologiques, FUSL) et de Nicolas Marquis (assistant et doctorant en sociologie, FUSL) lors de cette rencontre avec Sandra Laugier.

Cahiers J&s : Pour commencer, nous aurions aimé savoir ce qui vous a amenée à vous intéresser à la problématique du *care*.

Sandra Laugier : Il y a deux ordres de raisons qui m'ont amenée à travailler sur le *care*. La première c'est que je me suis depuis longtemps intéressée à un certain type de philosophie morale, plus globalement à ce qui est issu de Wittgenstein et du pragmatisme. Cela m'intéressait parce que ces approches tentent de transformer la réflexion sur la morale en essayant de réfléchir non pas seulement en termes de jugement, de choix, de règles universelles, mais plutôt en termes de perception. Ceci implique d'observer la morale dans des formes concrètes de la vie humaine. La philosophie morale, dans sa définition classique, n'avait pas spécialement les outils pour aborder les questions morales de cette manière. J'essayais d'explorer cette nouvelle voie à travers des auteurs tels que Cora Diamond, mais sans avoir encore fait la connaissance de la sociologie morale. À ce moment-là, j'avais écrit plusieurs textes qui touchaient justement à la philosophie morale mais également au féminisme. C'est à la suite de cela que j'ai été contactée par Patricia Paperman, et – c'est la deuxième raison – cette rencontre-là m'a poussée à travailler sur le *care*. J'ai trouvé en elle une personne avec qui développer une approche de sociologie morale – ce qui existait déjà dans certains centres de recherche – dont la spécificité serait de s'ouvrir à une sensibilité féministe et donc d'être centrée sur les questions d'affectivité. On s'est du coup retrouvées parce qu'on n'avait pas du tout d'interlocuteurs dans nos disciplines respectives. Je pense que c'est une bonne chose qu'il y ait des gens qui croient à l'interdisciplinarité philosophie/sociologie, car sans cela, on n'aurait pas fait ce travail. L'approche par le *care* constitue donc une ressource très importante, notamment au plan de l'évolution théorique et du renouvellement de la philosophie morale. Par ailleurs, au plan personnel, ce moment a été central pour moi parce que j'ai commencé à m'apercevoir de toute une série de problèmes quotidiens liés au *care*, dans la vie courante, dans les professions du *care*, etc. Il y a là de nombreux éléments auxquels je n'avais pas tellement songé, mais quand on travaille sur le *care* on est un peu obligé de réfléchir aux situations réelles. C'est aussi une source importante de motivation pour travailler sur cette problématique.

Cahiers J&s : Vous semblez parler d'un bouleversement que le *care* introduit sur la manière de travailler en philosophie. Comment comprendre ce bouleversement ? S'agit-il d'une nouvelle manière de définir l'éthique qui prenne en compte la dimension d'action ?

Sandra Laugier : Oui je crois que c'est au niveau de la manière de comprendre l'action que les choses bougent, mais pas seulement. Il est évident que nous avons besoin d'un regard pluridisciplinaire, d'une approche qui prenne en compte l'action mais je pense que, dans l'approche que nous développons, nous tentons malgré tout

d'aller au-delà de cela. Un des apports principaux de l'éthique du *care* c'est qu'elle permet d'appréhender des phénomènes auxquels on ne fait généralement pas attention – même si, la plupart du temps, ce sont des phénomènes qui sont là sous nos yeux. Il s'agit donc à la fois d'une théorie de l'action et de la perception. En effet, l'éthique du *care* permet de se rendre compte qu'il existe tout un ordre de la réalité qui n'apparaît que lorsqu'on y fait spécifiquement attention. Dans quelque situation que vous soyez, il y a toujours quelqu'un qui s'est occupé d'une série de choses, par exemple ici, quelqu'un a mis cette bouteille sur cette table, prévu des chaises pour s'asseoir, etc. Donc il s'agit vraiment d'attirer l'attention sur ce que l'on tient pour évident. Ce point est bien sûr partagé par de nombreuses approches, mais la particularité du *care* est d'insister sur le fait que ce sont des personnes qui sont là pour s'occuper de ce que l'on tient pour acquis. C'est pourquoi ces personnes, leur vécu, leur ressenti, méritent l'attention du chercheur. Je trouve ce point important parce que très souvent – en France du moins, je ne sais pas si c'est le cas ici – quand on parle de *care*, on ne pense pas spécialement à tout cela. Le *care* évoque généralement des thèmes comme la mère, l'enfant, le soin, la vulnérabilité, etc. Bien évidemment tout cela est de la première importance, surtout dans une perspective de *care*. Mais je pense que c'est une étape encore plus importante de se rendre compte que tout le monde est objet de *care*, même les personnes qui ont l'air les plus autonomes. Apercevoir la place du *care* dans la vie de chacun ouvre des perspectives très vastes. Et c'est là effectivement qu'on essaye d'intervenir. Pour résumer, même si on a raison d'insister sur l'importance de l'action dans l'approche par le *care*, je voudrais aussi souligner qu'elle invite également à modifier la manière dont nous percevons les choses. Finalement, le premier intérêt de la notion du *care* c'est qu'elle articule l'action et l'affectivité.

Cahiers J&s : Quant à cette articulation entre l'action et l'affectivité, quelle est votre position par rapport à la sociologie pragmatique qui s'intéresse à des notions telles que les justifications, les conventions, les arrangements, etc. mais dans un registre qui reste de façon privilégiée, celui des normes, et dans une perspective qui reste, pourrait-on dire, globalement cognitive ? Comment, selon vous, cette sociologie peut-elle donner un statut fort à l'affectif ?

Sandra Laugier : De fait, je crois qu'il existe une sorte de ressemblance entre nos deux familles, comme le dirait Wittgenstein, entre le *care* et ce que l'on appelle la sociologie pragmatique, du moins telle qu'elle est développée dans les courants que vous mentionnez. Par ailleurs il y a aussi des différences importantes qui font que le *care* ne peut pas être intégré à cette sociologie pragmatique en tant que telle. Ce qui n'empêche pas que le *care* puisse être tout à fait associé à une réflexion sur le pragmatisme. Pour moi, la sociologie pragmatique n'a pas grand chose à voir avec la tradition pragmatiste. D'ailleurs, « pragmatique » est un peu un mot d'ordre à la mode mais qui n'est pas toujours la marque d'un vrai enracinement dans le pragmatisme. Évidemment, le *care* est assez proche de la problématique de la justification dans le sens où on s'intéresse aux revendications singulières, particulièrement à celles issues du mouvement féministe. En ce sens, le *care* s'articule à la question de la validité des sentiments qui fondent ces revendications, et il y a là une connexion importante avec un certain type de sociologie pragmatique. Mais je pense que ça s'arrête là. Pour l'anecdote, j'étais très frappée du fait que, lorsqu'on a sorti le volume de *Raisons pratiques* sur le *care*, les réactions que nous avons perçues du côté de cette sociologie-là étaient plutôt négatives. Je pense que la dimension radicalement féministe de notre approche n'est pas du tout passée auprès de certains collègues. Ces réactions m'ont vraiment étonnée parce que je pensais qu'il y aurait un intérêt. De plus, le fait qu'il y ait cette arrière-plan de réflexion wittgensteinienne couplé à une réflexion sur les formes de vie – une perspective donc assez descriptive – a aussi été assez mal reçu. On nous a opposé que la sociologie pragmatique faisait ça depuis longtemps, et que c'était déjà présent chez des auteurs comme Ricoeur, etc. Il y a donc un système de référence qui est très différent. Outre ces deux points de friction, la particularité du *care*, c'est non seulement de se centrer sur l'affectivité qui est quelque chose d'important pour tout le monde, mais aussi de donner de la validité à cet affect. C'est quelque chose qui est très présent dans les débats sur le *care* et qui constitue sa dimension très politique : le *care* porte une revendication éthique radicale, s'intéresse aux inégalités réelles et pas seulement aux inégalités d'expressions, même si évidemment ces deux plans sont inséparables. Les divergences entre *care* et sociologie pragmatique existent, elles ne sont pas toujours

facile à expliquer, mais sont à mon avis liées à la dimension féministe irréductible de notre approche.

Cahiers J&s : Lorsque vous parlez de la problématique des inégalités dans l'un des articles de *Raisons pratiques*, vous citez une phrase de J.S. Mill, où celui-ci parle d'individus dont les possibilités de vie seraient en quelque sorte « atrophiées ». Sur ce point-là, l'approche par le *care* est tout à fait stimulante et rejoint certaines préoccupations de la socio-anthropologie du jeu. Nous essayons en effet d'avoir une lecture renouvelée des formes d'inégalités, ces dernières n'étant plus seulement socio-économiques et devant être élargies à ce que l'on pourrait appeler des rapports de force existentiels. Par ailleurs, un autre passage de votre article du numéro de *Raisons pratiques* parle de « l'importance de l'important », ce à quoi font également échos certaines intuitions de la SAJ. En effet, nous tournons autour d'une notion d'intéressement, en nous inspirant de Latour, du pragmatisme et d'autres auteurs. Sur ce point, on peut se demander si la dimension du sens suffit à ressaisir ce que recouvre cette notion d'intéressement. Pour illustrer cela, on peut faire référence au film *Esther Kahn* (réalisé par Arnaud Desplechin) auquel vous faites par ailleurs allusion. Dans la première partie du film, le personnage d'Esther Kahn n'est certes pas dans une forme d'incompétence – pourrait-on dire en termes wittgensteiniens –, c'est-à-dire qu'elle est capable de saisir « ce qui est en train de se passer », mais sans pour autant y trouver un quelconque intérêt. C'est dire que l'on peut imaginer un personnage qui soit capable de reconnaître ce qui se trame, c'est-à-dire qui soit tout à fait en mesure de reconnaître les événements qui importent, mais qui soit en même temps incapable de se prendre au jeu, ou de se sentir concerné. Prenons le cas de quelqu'un qui lit un roman, et qui, de façon non intellectualisée, ou quasiment intuitive, est en mesure de cerner ce qui est saillant dans la vision de l'auteur. Le raccord peut donc se faire au niveau de l'intelligibilité sans que cela se traduise forcément par une forme d'intéressement (le roman peut nous paraître sensé mais ennuyeux). Comme le dit Arnaud Desplechin, pour se sentir vivre, il faut jouer sa vie. Est-ce que cette catégorie de « jouer sa vie » s'épuise dans la dimension du sens, souvent mise en avant par les approches qui s'intéressent au langage ? Autrement dit, est-ce que la perspective de la sociologie pragmatique ne devrait pas aussi inclure des éléments qui excèdent la problématique du langage ?

Sandra Laugier : Votre question est pertinente, mais tout dépend de ce que vous allez mettre dans cette dimension du sens. Moi j'aurais tendance à dire que la problématique du sens excède la perspective pragmatique. C'est là-dessus que le problème se joue. *Esther Kahn* est à ce titre un film intéressant. D'ailleurs, il faut noter que Stanley Cavell est un auteur qui a beaucoup compté pour Arnaud Desplechin. Le personnage d'Esther Khan, c'est quelqu'un qui d'une part arrive au final à découvrir ce qui est important pour elle, arrive à redéfinir le projet qui la soutient, arrive à voir ce qui compte, etc. Au final, elle parvient, d'une manière parfois extrêmement pénible, à développer quelque chose comme une expression. Il y a chez Desplechin l'idée qu'arriver à une expression n'est absolument pas quelque chose de donné, mais au contraire quelque chose qui est à construire, et qui peut se révéler extrêmement douloureux, parce que ça expose le soi. L'idée de Desplechin, qui est sur ce point très proche de Cavell, c'est que cette difficulté, ce risque, est quelque chose qui est inhérent à toute forme d'expression. Dans toute prise de parole – et c'est montré de manière exceptionnelle dans ce film – il y a un engagement. De ce point de vue, la dimension du sens est très importante et ne peut pas se réduire à une dimension pragmatique. En effet, il ne s'agit pas uniquement d'une expression comme acte de langage. Il y a bien sûr une dimension illocutoire qui est très importante, mais au-delà il y a la dimension perlocutoire de l'expressivité des émotions. Je pense que ce n'est pas suffisamment thématisé par l'approche pragmatique. C'est par contre très bien développé dans les ouvrages de Stanley Cavell, parmi lesquels *Un ton pour la philosophie*, où il fait un parallèle entre Austin et l'opéra, et où il montre que la prise de parole, particulièrement des femmes, est empreinte d'expressivité, et donc parfois douloureuse. Il me semble donc qu'il y a toute une zone de l'usage du langage qui est au-delà de la sémantique, mais aussi au-delà de la pragmatique elle-même. Je ne pense en effet pas que la sociologie pragmatique ait les ressources pour explorer ce domaine-là. Elle veut effectivement traiter de tout ce qui est de l'ordre des revendications, demandes, expressions etc., mais avec des outils qui sont peut-être trop traditionnels.

En ce qui concerne l'importance, l'approche par le *care* essaye en effet de réhabiliter ce concept sans en faire quelque chose de vague et de subjectif. Dire que

l'importance est importante, c'est dire qu'il faudrait enfin arriver à lui donner une place similaire à celle qu'occupe la vérité dans la réflexion philosophique. C'est Cavell qui intitule ainsi (« l'importance de l'important ») un de ses chapitres de son ouvrage *A la recherche du bonheur*, où il utilise certains films des années 30. Il y montre notamment un personnage qui sait exactement ce qui est important pour lui, qui sait ce qui compte. Quelque part, c'est la personne qui a cette espèce d'assurance à la fois sociale et morale, et qui, pourrait-on dire, a le monde à ses pieds. Elle a cette capacité de dire « ça c'est important, ça ce ne l'est pas, ça c'est ce qui compte ». Simplement, dans la vie quotidienne, on ne sait pas forcément ce qui est important. Le cinéma a cette capacité (ça aussi c'est quelque chose que j'ai appris chez Cavell) de mettre en évidence les moments importants. Parallèlement, le cinéma met aussi en évidence un autre fait de notre vie ordinaire qui est précisément le fait que l'on ne sait jamais ce qui est important sur le moment. La valeur du cinéma c'est aussi de mettre en évidence cette réalité-là : l'importance est dans notre vie quotidienne, mais elle nous échappe sur le moment. Si on veut réfléchir à cette notion de l'importance, on ne peut pas avoir d'approche pragmatiste qui ne soit « créative », c'est-à-dire qui ne permette de comprendre comment on perçoit l'importance à travers une attention particulière à certaines choses. En fait, le *care* est grammaticalement lié à cette notion d'importance, de ce qui compte. En effet, prendre soin de quelqu'un c'est aussi savoir ce qui est important pour lui. Il n'y a pas de *care* sans perception de l'importance.

Cahiers J&s : Que pensez-vous de la démarche d'auteurs tels que Hans Joas ou Axel Honneth qui tentent d'articuler une perspective de phénoménologie sociale à une tradition plus critique, surtout dans le cas de Honneth ? Joas est par ailleurs un des rares auteurs qui citent Winnicott dans une optique philosophique et sociologique.

Sandra Laugier : Oui, exactement. Honneth aussi. Je pense que ce sont des auteurs dont la perspective converge avec celle de Cavell et celle des études du *care*. Cette convergence est peut-être d'abord due à l'arrière-plan commun du pragmatisme et ensuite à la focalisation sur le concept de reconnaissance comme étant quelque chose qui est premier par rapport à la connaissance (dans le cas de Honneth). Donc il y a là évidemment l'idée que le rapport à autrui est une chose fondamentale et la condition de tout rapport au monde. Il y a une vraie convergence avec ce que Cavell dit du scepticisme et c'est évidemment un point qui m'intéresse. Ce chantier que Honneth ouvre et qui place justement la reconnaissance de l'autre au centre de la vie humaine est particulièrement pertinent parce que la reconnaissance de l'autre y est comprise non pas comme un acte fondamental mais plutôt comme une sorte de vulnérabilité fondamentale. Il s'agit donc de quelque chose à quoi on ne parvient pas, plutôt que de quelque chose à quoi on parvient, qui serait assuré. C'est un point très intéressant, mais je pense qu'il est difficile d'articuler cette approche-là (reconnaissance/vulnérabilité) avec d'autres courants de l'École de Francfort. Il y a un moment où trop de choses se mêlent en même temps, et on risque de perdre la radicalité de cette approche.

(Entretien réalisé par Gaëtan Cliquennois, Jean-Pierre Delchambre et Nicolas Marquis)

L'approche du *care* dans le débat féministe

par Emmanuelle Lenel¹

La réflexion sur le *care* propose de prendre au sérieux l'hypothèse d'une moralité féminine comme forme de raisonnement éthique et non pas comme simple résultat de l'inégalité des rapports de genre. En posant la question du statut à accorder à cette spécificité morale, cette hypothèse a nourri une vive critique de la part de certains milieux féministes qui y voient une légitimation de la perspective différentialiste.

Pour Gilligan, cette forme de pensée spécifique a valeur de réalité dans le sens où les sensibilités morales des hommes et des femmes tendent effectivement, sous l'effet de la socialisation, à se développer de façon distincte. A cela, certaines féministes – tenantes du courant universaliste – rétorquent qu'il ne s'agit là que des différences *supposées* de raisonnement. Selon elles, on attend des hommes qu'ils aient un raisonnement moral rationnel et impartial « conformément » aux exigences de la vie publique alors qu'on attend des femmes qu'elles aient des dispositions intuitives et émotionnelles censément requises par l'activité domestique. En d'autres termes, la moralité qu'on qualifie de féminine découle, selon ses détractrices, de prescriptions normatives à l'égard des femmes (prendre soin, aider) qui ont pour effet de renforcer leur position de subordination en les maintenant dans la sphère privée. L'accusation faite à la perspective du *care* porte donc sur son supposé postulat d'une morale proprement féminine, postulat qui inscrirait cette perspective dans une position essentialiste légitimant la séparation privé/public qui a été historiquement exploitée pour justifier la domination patriarcale.

En fait, les arguments fondant la perspective du *care* fournissent eux-mêmes des réponses à cette critique essentialiste. Aux trois niveaux de l'argumentation – les compétences morales, le raisonnement moral et les concepts spécifiques à la perspective du *care* –, la réflexion sur le *care* se situe par rapport au débat privé/public et marque clairement ses distances avec l'idée d'un raisonnement proprement féminin.

Tout d'abord, définie comme une *activité* morale plutôt qu'une théorie morale, l'éthique du *care* requiert des compétences qui sont de l'ordre de la pratique et non de la pensée (ni d'ailleurs du sentiment comme on le lui reproche parfois – l'attitude de *care* n'est pas un « supplément d'âme ou de douceur » selon les mots de Laugier). L'éthique du *care* n'est pas conçue comme un champ en soi – à l'inverse de la justice – mais comme une dimension de l'expérience morale, une attitude qui peut traverser toutes les pratiques et toutes les relations, ce qui lui donne une portée potentiellement universelle et la sort du même coup de la dichotomie privé/public. Pour ses théoriciennes, l'attitude de *care* n'est ni proprement féminine, ni même proprement privée. Au contraire, en concevant le *care* comme une activité, cette perspective rend visible un type d'expérience qui a été historiquement « réservé » aux femmes, et aux positions subalternes en général, précisément parce que ce type d'expérience était confiné à la sphère privée.

Ensuite, en affirmant que les « éléments du vocabulaire éthique n'ont de sens que dans le contexte de nos usages et d'une forme de vie » (2005 : 319), Laugier rejette une conception de la morale fondée sur la formulation de généralités et soutient au contraire un style de raisonnement moral qui tient compte du particulier. L'éthique du *care* s'adresse à l'autre concret, inscrit dans une histoire spécifique – et non pas, comme en justice, à l'autre générique défini par sa commune humanité. C'est donc une conception locale du rapport à l'autre qui fonde cette éthique. De ce point de vue, la perspective du *care* se différencie radicalement de l'approche de l'inégalité des sexes en terme de domination qui renvoie au principe d'égalité appliqué à des individus abstraits, alors que cette abstraction est elle-même socialement et

¹ Chercheuse au Centre d'études sociologiques, FUSL (Bruxelles).

sexuellement située. À l'inverse, la prise en compte du particulier (de la « texture de vie ») dans la morale du *care* vise à confirmer l'« individualité humaine » (Benhabib, 1987) de l'autre, bien loin d'une vision essentialisante légitimant une certaine forme de rapports sociaux.

Le troisième type d'argument permettant de réfuter la critique adressée à la perspective du *care* est donné par les concepts moraux sur lesquels elle se fonde. Alors que la morale de la justice se base sur les notions de droit et d'équité pour arbitrer des revendications contradictoires qui séparent Moi et Autrui, c'est au contraire la responsabilité et l'entretien des liens entre Moi et les autres qui sous-tend l'éthique du *care*. Selon Gilligan, cette forme morale met la relation au premier plan, plus encore, elle suppose une interdépendance entre soi et les autres : « c'est la relation qui définit Moi et Autrui. Dans le contexte d'une relation, le moi en tant qu'agent moral perçoit un besoin et répond à cette perception » (1986). Ainsi, à rebours de la vision (critique) selon laquelle l'expérience de *care* serait une expérience d'aliénation, cette supposition d'interdépendance implique que dans cette perspective, se soucier de l'autre n'équivaut pas à s'oublier soi, ni à se sacrifier. Au contraire, l'action morale émerge dans la relation.

Le primat du lien plutôt que de l'individu est un postulat partagé avec la *socio anthropologie du jeu*. En effet, dans la perspective du *care*, l'expérience morale émerge d'une dynamique transitionnelle entre soi et son environnement – humain dans le cas de cette réflexion, mais qui peut aussi se produire entre soi et son environnement matériel : se soucier de l'autre est une activité qui implique de se laisser affecter par la situation (ou, dans les termes de la *socio anthropologie du jeu*, de « se laisser prendre » dans le contexte d'une relation), ce qui n'est possible que si l'individu se dévoile, s'engage dans la relation. Car il faut pouvoir être imaginatif et anticipatif, il faut pouvoir improviser – à partir de sa propre « texture de vie » – pour arriver à percevoir l'expérience de l'autre, c'est-à-dire ce qui compte pour lui, et y répondre de manière adéquate. Se mettre soi-même « en jeu », dans le double sens d'*amener dans la relation* ce qui compte pour soi et de *se laisser transformer par* ce qui compte pour l'autre, est postulé ici comme une condition de possibilité de l'expérience morale.

De ce point de vue encore, on voit que l'éthique du *care* se prête mal à la légitimation d'un rapport de subordination entre des catégories de personnes (hommes/femmes mais aussi patrons/employés ou femmes du nord/femmes du sud...) puisqu'elle se veut au contraire le fondement d'une attitude qui contribue à renforcer des relations entre des individus. C'est en tous cas la définition qu'en donnent Tronto & Fischer (1993) pour qui le *care* est une « activité caractéristique de l'espèce humaine qui inclut tout ce que nous faisons en vue de maintenir, de continuer ou de réparer notre 'monde' de telle sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible ».

Les théoriciennes du *care* défendent donc aussi l'idée qu'il existe une forme de vie susceptible de donner le sentiment de « bien vivre » – autre postulat partagé avec la *socio anthropologie du jeu* – et dont le critère n'est pas lié à des principes généraux (du type justice ou équité) mais à une certaine qualité ou densité de l'expérience morale. Tous les termes comme « grouillement vital », « connexion », « enchevêtrement », « texture de vie » utilisés par Laugier pour tenter de décrire le *care* supportent en tout cas l'idée que cette expérience a une certaine consistance, une épaisseur.

Mais ils posent aussi la question des indices de la présence ou de l'absence de *care* dans les relations humaines. L'attitude morale implique de pouvoir éventuellement quitter le monde de notre entendement pour pouvoir rencontrer l'expérience d'autrui qui n'est pas exprimable dans un langage commun. Sans pour autant résoudre cette difficile question de la métrique du *care*, ne peut-on pas suggérer que c'est justement cette « possibilité toujours ouverte de la rupture, la menace du scepticisme » (Laugier, 2005 : 336) ou de l'incertitude dans la relation de *care* qui lui donne de l'« épaisseur », en la situant dans le monde de la vie plutôt que dans le monde des idées ? En tout cas et en reprenant une thèse de R. Gély, la possibilité de désaccord apparaît dans cette perspective comme fondatrice de la relation parce que le doute est ce qui donne la possibilité de faire confiance, et en cela peut donner accès au sentiment de « bien vivre ».

Bibliographie

BENHABIB S., *Feminism as Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*, Polity Press, 1987.

GILLIGAN C., *Une voix différente*, Paris, Flammarion, 1986.

LAUGIER S., « *Care* et perception. L'éthique comme attention au particulier », in *Le souci des autres*, Paris, Editions de l'EHESS, 2005.

TRONTO J., *Moral Boundaries. A political argument for an Ethic of Care*, Londres/New York, Routledge, 1993.

L'importance du concret et le souci de l'empirie

par Nicolas Marquis¹

Le *care* se présente à la fois comme une éthique de vie, et une réflexion théorique sur cette éthique. Une des principales préoccupations que porte la réflexion sur le *care* concerne donc logiquement sur la connexion entre l'approche théorique et le monde concret que la première prétend ressaisir. « La réflexion sur le *care* s'inscrit [...] d'emblée, dans un certain tournant particulariste de la pensée morale » (Paperman, Laugier, 2005 : 10). L'approche par le *care* se présente comme une « ethnographie morale » (*ibid* : 16), qui porte son attention sur le quotidien, le non spectaculaire, le particulier. Ce contextualisme revendiqué n'est pas sans conséquence sur la manière de faire de la recherche. En effet, un tel appel au particulier possède trois dimensions qui peuvent être soumises à la discussion. Il s'agit a) d'une dimension sceptique-critique, b) d'une dimension éthique, et c) d'une dimension méthodologique.

Un aspect sceptique-critique.

La connexion avec le concret, revendiquée par le *care*, peut se comprendre d'abord comme une invitation à descendre de la tour d'ivoire dans laquelle s'enferme parfois la philosophie, pour au contraire mettre en place des principes de réflexion qui correspondent avec la réalité. C'est effectivement le reproche que formule l'approche par le *care* aux théories de la justice, et que l'on peut résumer comme suit : pour réfléchir la vie ensemble, les théories de la justice créeraient des modèles anthropologiques généraux, soutenus par quelques axiomes, en pensant qu'ils sont applicables dans toutes les situations. Le *care* revendique à juste titre une certaine nouveauté à travers son attention au caractère situé et incarné des situations. Cette perspective passe notamment par le développement d'une anthropologie beaucoup plus réaliste de l'individu, en tant qu'il est multi-dépendant et nécessite des supports autant humains que non-humains. L'approche par le *care* se permettrait de cette façon de ne pas succomber à l'illusion d'un individu indépendant, complet, qui n'a besoin de rien d'autre que de lui-même pour se tenir dans le monde. Parce qu'elle oublie ou ne veut pas voir ce point fondamental, le monde que décrit la théorie de la justice ne serait pas le « vrai » monde, ce qui justifie le scepticisme avec lequel la perspective du *care* aborde de telles abstractions.

Un aspect éthique

« Il n'y a pas de *concepts* moraux univoques qu'il ne resterait qu'à appliquer à la réalité, mais nos concepts moraux dépendent, dans leur application même de la narration ou de la description que nous donnons de nos existences, de ce qui est important (*matter*) pour nous. » (Paperman, Laugier, 2005 : 15). L'approche par le *care* se targue de développer une « capacité à percevoir l'important des choses », mais aussi et surtout de s'intéresser à ce qui compte pour les individus. En ce sens, elle engagerait une discussion à propos de tout ce qui concerne la qualité de la vie, de l'expérience. Pour développer ce point, Paperman (2005) parle de l'importance des relations « épaisses » (en reprenant un terme de Margalit), c'est à dire de ces relations qui sont chargées, lestées, épaissies, investies, au point qu'elles en acquièrent de l'importance. Ces relations ne concernent d'ailleurs pas qu'autrui, mais aussi les choses, les symboles, etc. Paperman pose à leur propos la question suivante : « Que se passe-t-il dans ces relations "épaisses" et leur éthique, qui nous importe au point d'en ressentir l'absence ou le manque comme une atteinte fatale à la moralité ? » (2005 : 287)

¹ Assistant et doctorant en sociologie, Centre d'Etudes Sociologiques, FUSL (Bruxelles).

Il me semble que les perspectives durkheimienne et encore plus maussienne peuvent fournir quelques éléments de réflexion. Les deux pères fondateurs auraient probablement souligné que si l'absence de telles relations nous blesse, c'est parce qu'y manquer constitue une atteinte fatale à quelque chose que nous considérons comme indispensable à la vie en société (Mauss aurait parlé du « roc »), à ce qui permet aux gens d'être ensemble, de s'attacher, de se reconnaître, de s'obliger mutuellement, et finalement de trouver la vie sensée et intéressante. Les relations épaisses ont la particularité de ne pas se réduire aux relations fonctionnant sous les principes formels de la justice. Une relation, même si elle est « étroite » et ne nous importe pas, peut tout à fait être juste. C'est souvent le cas des relations basées purement sur l'échange commercial. A ce sujet, Mauss pensait qu'une société basée uniquement sur le système marchand ne pouvait pas exister, parce que cette dynamique d'échange intéressé ne permettait pas de faire société : de telles relations, même empreintes de justice, ne *tiennent* pas les gens ensemble. Le *care* n'est pas très éloigné d'une telle perspective. L'idée partagée par Mauss et les théoriciens du *care* est qu'on ne peut faire une société avec des gens qui sont uniquement justes les uns envers les autres. L'éthique du *care* entrevoit dans une société qui fonctionne exclusivement sous les principes d'équité (tel que voudrait la construire certaines théories de la justice) le même risque que voyait Mauss dans une société basée uniquement sur les relations de commerce : nous pourrions verser dans l'indifférence à autrui. Margalit soulignait en effet que l'intérêt du *care* comme pratique concrète est de contrer non pas spécialement le mal, mais bien plutôt l'indifférence.

Bien loin de rester dans le domaine de l'axiomatique (de « ce qui est nécessaire pour la vie en société »), cette proposition possède également des implications beaucoup plus phénoménologiques. En effet, ces relations épaisses qui nous tiennent et auxquelles on tient peuvent être conçues comme les supports les plus importants à ce que Heidegger appelait le « souci du monde », cette forme d'investissement qui précéderait toute appréhension instrumentale de celui-ci (Honneth, 2007). Par ailleurs, l'approche par le *care* souligne aussi que la posture de dépendance (bien plus répandue que ce que ne le laisserait croire l'anthropologie des théories de la justice) peut y être bien vécue.

Jusqu'ici, il semble que la perspective du *care* et la SAJ s'accordent sur de nombreux points. A tout le moins, l'intuition que partagent ces deux approches pourrait se résumer comme suit : pour que la vie soit sécurisante, et vaille la peine d'être vécue, pour qu'on ait envie de s'y mettre en jeu, le sens, fût-il celui du juste, ne suffit pas. Une dimension aussi difficilement saisissable que celle de l'épaisseur du vécu joue un rôle important dans le fait que nous nous engageons dans le monde. Il y a donc un intérêt commun, pour réfléchir à cette dimension intuitivement pertinente mais difficilement discernable de l'intéressement, et aux multiples façons qu'ont les individus de régler la question des raisons d'être (du « à quoi bon ? »), avant même que celle-ci ne se pose. « To care » ne signifie donc pas uniquement s'occuper d'autrui. Plus largement, l'intéressement renvoie en effet à ce « quelque chose » qui est travaillé dans le *care* à travers l'idée d'« importance » : l'attitude de « caring » permet effectivement d'être dans le jeu de la vie, ce que ressaisit parfaitement l'expression anglophone « I don't care ». « L'absence d'attention et de *care*, le manque de perception de l'importance font «manquer l'aventure». Ainsi on peut voir la vie morale comme une aventure à la fois conceptuelle (on étend ses concepts) et sensible (on s'expose) – dit autrement : à la fois passive (on se laisse transformer, toucher), et agentive (on cherche un sens actif à la vie)» (Laugier, 2005 : 342).

Aspect méthodologique

Le dernier aspect de mon interrogation est méthodologique. Si les intérêts de la SAJ et de l'approche par le *care* se recoupent, les deux modèles d'analyse partagent également les mêmes questions de méthode. Comment faire de la sociologie sur « ce à quoi il est important que j'accorde de l'importance » (Frankfurt) ? Comment rendre sociologiquement praticable l'intuition de (l'importance de) « l'importance », de l'intéressement ? De ce point de vue, approche par le *care* et SAJ partagent les mêmes convictions : il faut d'abord montrer que des domaines d'étude (autour de la dimension d'expérience) parfois auparavant laissés de côté sont indispensables à saisir, et ensuite souligner qu'ils sont accessibles à une perspective de sciences sociales. Du coup, le centrage sur le concret que propose l'approche par le *care* interpelle la SAJ sous l'angle de sa traduction empirique.

Si on accepte l'idée que l'intéressement est accessible à une perspective de sciences sociales, encore faut-il savoir laquelle. Quel type d'enquête (à la fois au sens large et au sens restreint) pratiquer lorsqu'on a à ce point le souci d'être ancré dans le concret, dans les réalités particulières ? Laugier souligne que « les approches particulières ne peuvent (ni ne veulent) avoir de validité pour tous » (2005 : 327). Alors, que peut-on dire encore de la « vie ensemble dans le monde », pour reprendre une expression de Thévenot ? Ma conviction est qu'on peut encore dire beaucoup de choses, mais qu'on doit peut-être réfléchir le rôle de l'analyste différemment, particulièrement celui du sociologue. En effet, le sociologue est probablement parmi ceux qui, avec les économistes, se sont les plus commis dans une vision où ce qu'ils avaient à faire en tant que chercheur pour tenter d'apporter des éléments de réponse à la question de l'« hobbesian problem of order » (Parsons), c'était bien de chercher des régularités, des conditions nécessaires pour qu'il y ait société.

En ce sens, la perspective du *care* invite à repenser à nouveaux frais la question de « comment développer une sociologie de l'expérience ». La piste que semble proposer le *care*, en tant qu'approche à la fois ancrée, et à la fois gestaltiste (où l'on s'intéresse aux formes de vie) me fait encore une fois penser à l'approche que préconisait Mauss pour la sociologie. Vantant les mérites d'une approche par le concret des situations que permettait paradoxalement la mobilisation du concept de fait social total, Mauss souligne qu'« [o]n en arrive ainsi à voir les choses sociales elles-mêmes, dans le concret, comme elles sont. Dans les sociétés, on saisit plus que des idées ou des règles, on saisit des hommes, des groupes et leurs comportements. [...] Les historiens sentent et objectent à juste titre que les sociologues font trop d'abstractions et séparent trop les divers éléments des sociétés les uns des autres. Il faut faire comme eux : observer ce qui est donné. Or, le donné, c'est Rome, c'est Athènes, c'est le Français moyen, c'est le Mélanésien de telle ou telle île, et non pas la prière ou le droit en soi. [...] [Par rapport à la psychopathologie qui la pratiquerait déjà], l'étude du concret, qui est du complet, est possible et plus captivante et plus explicative encore en sociologie. [...] Le principe et la fin de la sociologie, c'est d'apercevoir le groupe entier et son comportement tout entier » (Mauss, 1997 : 256). Mauss montre ici qu'approcher par le tout et approcher par le concret, peut se faire dans un seul et même geste. Cette idée est également présente chez Dewey, dans son étude sur l'expérience comme un « tout ».

Mais quelle forme prendrait cette « description intelligente, aiguisée de la vie » (Diamond in Laugier, 2005) ? Une ethnométhodologie des pratiques morales à travers ce qui compte ? Une étude de ce que nous « devons » partager non seulement en terme de règles communes de vie ensemble (bienséance, langage commun,...) - ce que fait déjà quelque part l'économie des conventions -, mais aussi d'intéressement commun (*illusio*, *in-ludio*) ?

Bibliographie

- LAUGIER, S., « Care et perception. L'éthique comme attention au particulier » in Paperman, P., Laugier, S., dir., *Le souci des autres. Ethique et politique du care*, Paris, Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 2005.
- LAUGIER, S., « En quête de l'ordinaire. Emerson et la confiance en soi » in Karsenti, B., Quéré, L., dir., *La croyance et l'enquête. Aux sources du pragmatisme*, Paris, Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 2004.
- PAPERMAN, P., « Les gens vulnérables n'ont rien d'exceptionnel » in Paperman, P., Laugier, S., dir., *Le souci des autres. Ethique et politique du care*, Paris, Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 2005.
- HONNETH, A., *La réification. Petit traité de Théorie critique*, Paris, Gallimard, 2007.
- MAUSS, M., « Essai sur le don », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1923/1997.

Robert Deliège et le statut de la croyance chez les Intouchables en Inde

par Olivier Schmitz¹

Le 26 mars 2009, le séminaire Jeu & Symbolique a accueilli Robert Deliège, anthropologue indianiste, qui a proposé une communication autour de la question de la croyance, à partir notamment de ses recherches de terrain sur l'intouchabilité en Inde. Nous publions ci-dessous l'introduction aux travaux de Robert Deliège qu'Olivier Schmitz a présenté en début de séance.

Robert Deliège est Professeur ordinaire à l'Université de Louvain-La-Neuve où il enseigne l'anthropologie, ainsi que l'histoire et la culture indienne. Il a également enseigné cette discipline dans de nombreuses autres universités, notamment à l'Université Charles-de-Gaulle/Lille 3, à l'Université d'Aix-Marseille, et à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Paris). Dans plusieurs de ses travaux², Robert Deliège aborde la question de la croyance, en se positionnant par rapport à l'approche anthropologique que l'on pourrait qualifier ici de « classique », en soulignant que les anthropologues ont donné différentes acceptions à la notion de croyance selon les sociétés auxquelles ils l'ont appliquée. Lorsqu'ils écrivaient au sujet des sociétés soi-disant « primitives », ceux-ci semblaient accorder à cette notion une autre conception que celle d'une attitude comprenant forcément une certaine dose de doute et de scepticisme à l'égard de son objet. Les « primitifs » semblaient en effet, dans leurs textes, ne pas douter une seconde de la puissance de leur sorcier, ni de la véracité de leurs mythes ou de leurs légendes. L'humanité, en somme, pour ces auteurs, ne serait pas égale devant la croyance : il y aurait ceux qui croient vraiment dans ce qu'ils croient et qui ont oublié que ce n'est qu'une croyance, et il y aurait les autres qui savent bien que ce n'est qu'une croyance, même s'ils continuent à y croire. C'est cette conception d'une humanité divisée entre croyants convaincus et croyants dubitatifs que Robert Deliège va battre en brèche dans certains de ses textes plus théoriques.

Robert Deliège est spécialiste de la société indienne, c'est-à-dire une société considérée par les Occidentaux comme une terre particulièrement fertile pour les croyances religieuses et le mysticisme. Les plus grands spécialistes occidentaux et Louis Dumont en premier ont, en effet, longtemps véhiculé une image de l'Inde comme une société où la religion occupait une place centrale. Or, c'est bien cette image d'une Inde foncièrement religieuse et mystique que les travaux de Robert Deliège vont mettre à mal, par des contributions importantes à la connaissance de la vie religieuse de la population indienne, plus particulièrement à celle des castes inférieures, et plus particulièrement encore à celle des intouchables catholiques qui n'avaient que très peu intéressés les ethnologues indianistes.

¹ Chercheur au Centre fédéral d'expertise des soins de santé (KCE), professeur invité aux Facultés universitaires Saint Louis à Bruxelles et l'Université de Louvain.

² Robert Deliège a écrit sur de nombreux sujets : plusieurs monographies d'anthropologie indianiste ; un ouvrage d'introduction à l'anthropologie sociale et culturelle (1992) ; un *Que sais-je ?* sur le système des castes (1993) et un autre sur Gandhi (1999) ; un ouvrage de synthèse sur les intouchables (chez Imago, 1995) et un autre sur les castes aujourd'hui (chez PUF, en 2004) ; un manuel d'anthropologie de la parenté (Armand Colin, 1996) ; un recueil d'articles consacrés à la religion des intouchables (Septentrion, 2004) ; une synthèse et une introduction à la fois à l'anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss (au Seuil, en 2001) ; une histoire des théories anthropologiques (chez le même éditeur en 2006) ; une biographie de Gandhi (Presses du Septentrion, 2008) ; et enfin, un récit de voyage, *Voyage à nowhere, itinérance orientales*, qui relate les premiers contacts avec le monde indien auxquels sont consacrés la plupart des ouvrages précédents. A cela, il faut ajouter de nombreux articles, chapitres d'ouvrages et numéros de revue.

Robert Deliège a réalisé plusieurs séjours d'étude en Inde, qui ont donné lieu à de nombreux travaux d'ethnologie indienne. En 1975, il se rend seul dans une région de l'Inde centrale pour y étudier la « tribu » des Bhils, à laquelle il consacrera l'équivalent de la thèse de troisième cycle qu'il obtient au département d'anthropologie de l'Université d'Oxford en 1980, et qui sera publiée cinq années plus tard, sous le titre *The Bhils of Western India*.

Ce premier travail questionne notamment le fossé creusé par le discours académique et l'administration britannique entre les tribus montagnardes manifestant de nombreuses pratiques et croyances relevant d'une religion tribale considérée comme « primitive », et la population hindoue des plaines : au « chamanisme », à la possession, au sacrifice sanglant, au « culte » des arbres et des démons, était supposé s'opposer la Grande Tradition lettrée de l'hindouisme.

Après trois années passées à Oxford, Robert Deliège repart pour l'Inde où il y passera deux années entières, durant lesquelles il enseignera à l'Université du Kérala et réalisera ensuite un deuxième travail de terrain d'une année dans deux villages du Tamil Nadu : Valghira Manickham, un premier village habité par des intouchables Paraiyars et Pallars, et divisé entre catholiques et hindous, et Alangkulam, un village également habité par deux castes, l'une intouchable, l'autre « touchable ». Le contact avec les habitants de ces deux villages lui a assez rapidement appris, peut-être un peu à ses dépens, que le villageois, fût-il indien, n'est pas un être aussi imprégné de religiosité que ses prédécesseurs et maîtres aimaient l'écrire et, que d'une façon générale, les représentations religieuses des villageois sont assez éloignées de leurs références textuelles. En ce qui concerne les croyances dans les pouvoirs magiques des intouchables par exemple, Robert Deliège a pu observer à maintes reprises que l'importance de la magie noire et de la sorcellerie sur le sous-continent ne permet pas de dire que les indiens y croient de naissance comme l'aurait écrit Marcel Mauss, ni a priori. Autrement dit, il ne suffit pas d'être devenu un grand sorcier pour guérir les malades, pour paraphraser Claude Lévi-Strauss, qui a écrit cette phrase devenue par après célèbre à propos d'un jeune apprenti chamane, Quesalid, qui, en cherchant à dénoncer les supercheries de ses confrères, se serait finalement vu doté lui-même de pouvoirs chamaniques auxquels il ne prétendait pourtant pas. Il ne suffit pas de croire dans la magie pour que celle-ci soit efficace. Comme partout dans le monde, semble-t-il, la croyance dans l'efficacité de la pratique d'un faiseur de rituel fait toujours l'objet d'une évaluation collective. Ainsi, le prêtre exorciste sans légitimité officielle voit son savoir sans cesse remis en doute et, pour jouir de la moindre reconnaissance, celui-ci doit faire la preuve de son pouvoir. Autrement dit, dans la religion populaire des intouchables, la croyance collective dans l'existence d'un pouvoir magique découle de l'efficacité éprouvée des actes de celui qui le détient.

L'ethnologie de l'Inde et de l'hindouisme dont Robert Deliège est partisan et artisan, s'érige ainsi contre les postulats de l'indologie faisant de la civilisation indienne une civilisation empreinte de mysticisme et de spiritualité. Ses écrits plaident pour une ethnologie de l'hindouisme « vécu », qui montre que ce qui se vit dans les villages et les villes de l'Inde ne correspond pas à ce qui se lit dans les textes anciens. Selon Robert Deliège, l'idée d'une Inde profondément religieuse et mystique dérive de certains stéréotypes, bien ancrés dans l'imaginaire occidental, et de la dichotomisation entre l'Orient et l'Occident. Ce n'est pas que la religion ne signifie rien pour les Indiens ou qu'elle n'occupe aucune place dans leur vie, mais c'est que leurs préoccupations religieuses atteignent rarement des sommets de spiritualité. Pour lui, une ethnologie de l'hindouisme devrait se construire sur des travaux qui dévoilent la religion vécue des Indiens, différente de celle des textes anciens. Les cultes locaux comme les crises de possession sont certainement aussi révélatrices de l'hindouisme vécu que les offrandes de fleurs et de bananes ou ces mains jointes en signe de dévotion, que l'anthropologue Chris Fuller considère comme des expressions hautement symboliques de la religion des hindous.

L'intérêt de l'ethnologie est d'autant plus criant que l'Inde est une nation qui connaît un changement rapide et que les pratiques religieuses se transforment également. Or, des aspects aussi importants que la politisation de l'hindouisme (thématique largement abordée dans l'un de ses derniers ouvrages, *Intouchables*, paru chez Albin Michel dans la collection Planète Inde) ne peuvent être étudiés autrement que par une approche privilégiant la dimension vécue de la religion.

Aurelia Jane Lee : L'éternité pour jouer

par Alexis Van Espen

(FNRS/Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles)

Un roman ne doit pas nécessairement parler du jeu pour parler du jeu. Je veux dire qu'un livre ne doit pas forcément porter sur le thème du jeu pour manifester les ressorts de cette dimension de l'agir humain. Le troisième roman d'Aurelia Jane Lee ambitionne à la fois de parler du jeu et de parler du jeu. Il y réussit plutôt bien, mais pas forcément pour les raisons que l'écrivaine devait avoir en tête. Une dizaine de fillettes, un grand jardin, la mort en jouant — puis (peut-être) l'éternité pour jouer. Difficile d'en dire davantage sans trahir l'intrigue. Aurelia Jane Lee épargne d'ailleurs au lecteur un suspense inutile : le propos est ailleurs.

Le jeu est omniprésent dans le roman. Dans le titre, évidemment. Dans les actions des personnages, ensuite : des gamines qui s'amusent à Fleur et Cactus, à un jeu de rôles dans une voiture, au ballon à la sortie des cours... Le jeu est présent dans la narration, même et surtout. L'écrivaine s'amuse visiblement à écrire ce roman, joue sur la multitude des prénoms et leur sonorité, bascule entre différents niveaux de narration. Les intitulés des chapitres, qui renvoient à la marelle, évoquent également l'univers du jeu.

Le défaut du roman tient dans ce jeu excessif, presque irritant, avec le jeu. Le cadre est trop manifeste, les ambitions de l'écrivaine trop transparentes. On dirait qu'Aurelia Jane Lee s'est assise à son bureau avec la ferme intention d'écrire un roman sur le jeu — ce qui représente un sûr moyen de n'y pas parvenir. Et le cadre, au lieu de supporter le propos, l'enferme : c'est presque un carcan. Par ailleurs, dans son empressement à évoquer de multiples facettes du jeu, l'écrivaine s'emmêle dans une succession d'allusions finalement très superficielles. Le récit, à l'instar du film qu'il raconte, ne mène nulle part. (Mais peut-être est-ce voulu ?)

Au-delà de cette déception, le roman délivre de la socio-anthropologie du jeu une illustration inattendue.

Il n'y a pas d'individus, seulement des expériences. Ce principe se retrouve, peut-être involontairement, dans les trois romans d'Aurelia Jane Lee. Elle parvient à rendre incroyablement vivantes des scènes de la vie quotidienne : l'atmosphère d'une sortie

d'école, la blessure d'un amoureux, le jeu des enfants... On s'y croirait. Les dialogues sont d'une grande force, en raison souvent de leur banalité. Mais les personnages eux-mêmes sont parfaitement interchangeables. L'auteure joue d'ailleurs sur cette permutableté : les enfants sont constamment appelés par le nom de leur personnage par la réalisatrice.

Ce qui me gênait au début m'apparaît rétrospectivement comme une force exemplifiante pour la socio-anthropologie du jeu. Il n'y a pas d'individus, seulement des expériences. Le talent d'Aurelia Jane Lee n'est pas psychologique ; elle ne raconte l'histoire de personne. Ce n'est pas dans le déploiement narratif qu'il faut chercher les liens avec le jeu. Elle met en scène des émotions, des sentiments, des actions qui n'ont pour ainsi dire besoin de personne pour les porter. Voilà bien l'un des thèmes de la socio-anthropologie du jeu : il est possible de traiter sociologiquement de phénomènes ordinairement construits comme psychologiques. On ne porte pas ses émotions et ses actions comme on porte un chapeau ; ce sont elles qui nous portent (ou pas, ou plus ou moins bien). Elles circulent, s'agglutinent de manière plus ou moins consistante, elles forment un tissu — et ce tissu est social.

Les personnages d'Aurelia Jane Lee sont de simples noms propres, des signets interchangeables dénués d'histoire et de personnalité. Leur identité se solidifie fugitivement à travers leurs actions et leurs émotions, dans les rôles qu'ils jouent, sur les scènes où ils évoluent. Quelque chose comme des expériences s'agrègent autour d'un nom propre. Il n'y a pas d'abord un individu qu'ensuite le social transforme ; il y a du social qui se personifie.

Cette idée tient dans la socio-anthropologie du jeu une place importante. En relisant les trois romans d'Aurelia Jane Lee, j'y retrouve constamment ce trait, comme la marque de son talent propre.

Bibliographie :

LEE, Aurelia Jane., *L'éternité pour jouer*, Avin, Luce Wilquin, 2008.

Les Cahiers Jeu & symbolique

Été 2009

Revue électronique

Directeur de publication

Nicolas Marquis (FUSL)

Directeur scientifique

Jean-Pierre Delchambre (FUSL)

Secrétaire de rédaction

Sophie Piot (FUSL)

Comité de rédaction

Gaëtan Cliquennois (FUSL/EHESS), Sébastien Gratoir (ULB), Katy Latran (ULB), Emmanuelle Lenel (FUSL), Sébastien Lo Sardo (ULB), William Racimora (FUSL), Lionel Thelen (European Research Council Executive Agency), Alexis Van Espen (FUSL).

Comité scientifique

Jean-Michel Chaumont (FNRS/UCL), Florence Degavre (UCL), Florence Delmotte (FUSL), Luc De Meyer (FUSL/IHECS), Jean Florence (FUSL/UCL), Abraham Franssen (FUSL), Mauricio Garcia (FUSL), Raphaël Gély (FNRS/UCL), Jean-Louis Genard (La Cambre/ULB/FUSL), Michel Hubert (FUSL), Françoise Lauwaert (ULB), Ural Manço (FUSL), Jacques Marquet (UCL), Christine Schaut (FUSL), Olivier Schmitz (FUSL), Olivier Servais (UCL), Luc Van Campenhoudt (FUSL/UCL), Anne-Marie Vuilleminot (UCL), Nathalie Zaccai-Reyners (FNRS/ULB).

Photo de couverture

Marie-Annick Chenevière

Avec le soutien

du Centre d'études sociologiques

des Facultés universitaires Saint Louis

Contacts

Les cahiers Jeu et symbolique –

Nicolas Marquis

marquis@fusl.ac.be

Le séminaire Jeu et symbolique

Jean-Pierre Delchambre

delchambre@fusl.ac.be

Tout autre renseignement

grandsinge@fusl.ac.be

Agenda

[Http://centres.fusl.ac.be/ces](http://centres.fusl.ac.be/ces)

Comment citer

Exemple : Delchambre, J.-P., (2008). « Nouvelle introduction à la socio-anthropologie du jeu » in *Les Cahiers du séminaire Jeu & symbolique*, numéro 1, Bruxelles, FUSL, pp. 6-68.

Le vade-mecum contenant les instructions aux auteurs et les appels à contributions peut être téléchargé sur le site du CES.