Jean-Marc BERTHET, François BOURSIER, Denis BUTTIN
Joël CADIERE, Gilbert CLAVEL, Jocelyne HUGUET-MANOUKIAN,
Patrick PELEGE, Jean ROBIN

DEMANDES D'HISTOIRE ET TEMPS DE L'URGENCE

DES REPRESENTATIONS DE L'ESPACE ET DU TEMPS EN TRAVAIL SOCIAL

RECHERCHES EN PRATIQUES SOCIALES

DEMANDES D'HISTOIRE
ET
TEMPS DE L'URGENCE

DES REPRESENTATIONS DE L'ESPACE ET DU TEMPS
EN
TRAVAIL SOCIAL

LISTE DES AUTEURS

Jean-Marc BERTHET, Sociologue, Consultant.

François Pierre BOURSIER, Historien - Université Catholique de Lyon.

Denis BUTTIN, Sociologue, Formateur,

Joël CADIERE, Sociologue - C.C.R.A.

Jocelyne HUGUET-MANOUKIAN, Ethnologue, Psychologue clinicienne, Psychanalyste.

Patrick PELEGE, Sociologue - CRIPS.

Jean ROBIN, Psychanalyste, Psychologue clinicien.

CCRA
Collège Coopératif Rhône-Alpes

Réseau International des Hautes Etudes des Pratiques Sociales

Le Collège Coopératif Rhône-Alpes est un organisme de formation supérieure.
Il organise des formations continues préparant à des diplômes professionnels et universitaires, ainsi que des certifications et des journées d'études.

Il assure notamment les formations préparant aux :

- DHEPS : Diplôme des Hautes Etudes des Pratiques Sociales (Université Lyon 2)
- DSTS : Diplôme Supérieur en Travail Social (Ministère de l'Emploi, du Travail et de la Cohésion Sociale)
- CAFERUIS : Certificat d'Aptitude aux Fonctions d'Encadrement et de Responsabilité d'Unité d'Intervention Sociale (Ministère de l'Emploi, du Travail et de la Cohésion Sociale)
- DUPITH : Diplôme Universitaire des Professionnels de l'Insertion des Travailleurs Handicapés (en partenariat avec l'Université Rennes II)

Il innove par la création, en réseau, de l'Université Coopérative Européenne.

Il gère, par ailleurs, un Département de Recherche, d'Etudes et de Conseil dans les domaines de l'action sanitaire et sociale, du développement local et de l'économie sociale et solidaire.

CCRA
Le Sémaphore, 20 rue de la Claire - 69009 LYON
Tél. : 04 37 64 47 20 - Fax : 04 72 85 01 49
E-mail : **ccra@ccra.asso.fr** - Site : www. ccra.asso.fr

AVANT-PROPOS

NICEPHORE est le Laboratoire Lyonnais de recherche sur la représentation dans le champ des pratiques sociales, instance du Collège Coopératif Rhône-Alpes, qui se donne pour mission de conduire des travaux de recherche et de formation sur le concept de représentation, en tant que fondement significatif et compréhensif des pratiques sociales contemporaines. Les travaux effectués en séminaire sont le résultat d'une approche pluridisciplinaire, et trouvent leurs prolongements dans l'organisation de journées d'étude.
Cet ouvrage est la retranscription des communications orales produites par ses membres au cours de ces journées. Il restitue l'état singulier et collectif de l'analyse que chacun peut développer à partir du concept de représentation dans le champ disciplinaire qui est le sien, qu'il interroge ici dans la perspective de l'œuvre de Michel de CERTEAU, et notamment à partir du livre intitulé « L'écriture de l'histoire ».
Sous le titre *Demandes d'Histoire et temps de l'urgence*, le lecteur s'engage dans un travail de la pensée des auteurs. Plurielle, elle ouvre des constructions et des perspectives d'analyse à partir des lieux, écrits et discours qui constituent le « texte historique » des pratiques sociales, des Travailleurs Sociaux et des institutions sociales et médico-sociales.
Les auteurs, en un premier temps, combinent symboliquement le faire des pratiques sociales avec l'analyse de la production de l'espace historique : nous y rencontrons une demande d'histoire. Puis en un deuxième temps, ils sont amenés à interroger la production du temps de l'urgence, pour nous ramener à la question de la structure du temps historique.
A la lecture de chaque auteur, on pourra nourrir ses représentations de connaissances nouvelles qui ne se veulent ni absolues, ni définitives, mais singulières et ouvertes.

L'ouvrage commence et se termine par un texte de **Jean ROBIN.** Le premier texte, fait apparaître quel enjeu, pour un psychanalyste qui réfléchit au lien social, le fait que Michel de CERTEAU, dans son travail de recherche sur les pratiques d'écriture de l'histoire, dessine de nouveaux contours aux notions de « réel » et de « psychanalyse appliquée ». Le deuxième texte (chapitre 12), intitulé *structure du temps et*

temps de la structure, pose la question de savoir en quoi la psychanalyse, du côté de la science, a à voir avec les différentes structures du temps. Cette réflexion amène l'auteur à partir de l'exercice de la psychanalyse à penser l'urgence dans le champ des pratiques sociales, en tant que pratique du lien social.

Jocelyne HUGUET-MANOUKIAN discute les propos de Michel de CERTEAU pour qui l'Histoire relèverait du mythe, que la modernité croit avoir écarté. Le récit mythique se présente comme structuré par une apparente cohérence (un début et une fin), un sens global transcendant le temps et l'espace ; mais sa structure n'a rien de linéaire : le récit est discontinu, fait de répétitions, morcelé en paquets d'éléments. Pour LEVI STRAUSS, comme pour FREUD et LACAN, ce qui est signifiant c'est l'arrière-plan du mythe : les trous, les silences (de la pulsion), les « restes », l'inconscient, ce qui n'est pas dit, ce qui est refoulé ou répété par un sujet dont le rapport à sa situation singulière est impossible à dire. L'histoire comme science ne se présente pas autrement : une apparence de sens global, de suite événementielle logique ; or, elle est faite aussi de trous, d'oublis, de pratiques non dites, de justifications cachées, se présente par paquets évènementiels (accidents, catastrophes), livrés en temps réel dans une succession de temps immédiats sans avenir et envahissant le visuel de l'homme moderne (P. Virillo). C'est pour échapper à cette pression étouffante que ce dernier inventerait sans cesse du mythe ; la science (dont l'Histoire) en est une composante majeure. C'est alors que l'auteur s'interroge, dans le chapitre 11, sur nos représentations du temps aujourd'hui, dans ce que nous nommons notre modernité.

François BOURSIER, dans le chapitre 3, nous invite à réfléchir historiquement sur la grande saga du Travail Social. Grande saga parce que le travail social ne peut, d'une part s'envisager que comme un grand récit, mais grande saga d'autre part, car aussi faites de méandres multiples, de plis et d'ourlets, comme autant d'évènements qui en constitueraient sa colonne vertébrale.
Entre l'urgence foisonnante par sa polysémie, et les pratiques sociales, hétéroclites, voire hétérogènes les unes par rapport aux autres, l'évènement serait-il le maillon, osons le, le paradigme constitutif du travail social ?
La réflexion qui suit, chapitre 6, envisage de traiter cette question depuis deux entrées principales : d'une part la satire du récit historique du travail social, et d'autre part le sens qu'il

convient de mettre à l'évènement entendu comme analyseur des pratiques sociales.

C'est un propos singulier que nous propose **Jean Marc BERTHET** dans son article *« D'écrire l'histoire »* , chapitre 4 : s'appuyant de manière précise sur les différentes questions articulées par Michel de CERTEAU à propos de l'historiographie –qu'est ce qu'écrire l'histoire ?- Jean Marc BERTHET revisite un travail de sociologie urbaine, qu'il a mené en 2002 sur les territoires lyonnais, afin de dégager audacieusement l'enjeu du « Je » dans toute écriture sociologique qui cherche à rendre compte du fait social. De cet espace territorialisé de l'action publique, il tirera trois figures -chapitre 9-. Avec *« La vague, le palimpseste et l'écume »,* il nous invite à réfléchir sur le fait que l'évolution récente des discours et du vocabulaire de l'action publique, sous couvert d'une référence constante à la modernité, aboutit parfois à une compression des temps (passé, présent, futur) voire à une inversion des séquences de leur déroulement, qui risquent de se traduire par une inflation de situations dites d'urgence ; s'appuyant sur Michel de CERTEAU, il aborde la notion de transmission comme piste nécessaire pour penser aujourd'hui autrement l'action publique.

Le chapitre de **Joël CADIERE**, est un propos qui articule les représentations de l'espace et du temps. Il analyse la construction du lieu de l'Histoire et son versus le lieu de l'Utopie. Ces deux espaces structurent la position et la posture des Travailleurs Sociaux, dans la dette du côté de l'Histoire, dans le don du côté de l'Utopie. Toutefois, ce qui donne un statut d'altérité à ces deux espaces c'est le fait qu'ils appartiennent à un autre temps. Dès lors, l'auteur analyse nos différentes temporalités pour souligner la nouvelle expression qui configure l'intervention sociale aujourd'hui : le temps de l'urgence.

Gilbert CLAVEL analyse les différentes places et contenus du futur dans notre passé culturel afin d'interroger notre pensée du futur aujourd'hui. Est-il pensable quand le présent est notre seul horizon d'attente ; quand le présentisme caractérise par une *« ouverture sur l'inconnu, de nouvelles incertitudes, des risques ou des menaces »* ? Toutefois, dans cette modernité, il décèle quelques signes de réinvention du futur qui interrogent l'éthique de la responsabilité.

Face à l'injonction, venant des magistrats, d'une prise en charge sociale urgente censée motiver un grand nombre de situations d'enfants, **Denis BUTTIN**, en appui sur son expérience d'éducateur, explique en quoi *« il est urgent d'attendre ».* L'urgence est un rapport au temps, un temps qui définit une temporalité : celle de l'évènement, et l'évènement est considéré comme un moyen de mettre du sens dans la chronologie linéaire du temps. En tout cas l'évènement doit être lu comme une histoire saillante qui se doit d'être parlée puis d'être écrite si l'on veut faire histoire ; un faire qui réinscrit autrui et l'évènement dans une histoire, dans son histoire. Et pour ce faire là, il faut du temps.
Partant de la représentation de la pauvreté dans l'histoire, **Patrick PELEGE,** montre, d'hier à aujourd'hui, l'opération continue (« transhistorique ») de découpage, de classement, de délimitation, de distinction, de frontière, aux effets de cloisonnement, d'hostilité et d'exclusion. La question soulevée est celle de la limite, cette trace qui sépare, ce dire socio-politique et administratif qui sépare (dans la pratique), pour rendre solidaire (dans le sens). Ambiguïté du travail social, des travailleurs sociaux aujourd'hui dans la « dissociation entre l'exigence de dire le sens et la logique sociale du faire ».

Interroger l'Histoire, amène chaque auteur à un travail sur la représentation de l'Espace et du Temps. Interroger le travail social, en regard de ces catégories fondamentales, amène les auteurs à un travail singulier de réflexion sur notre posture face aux temps modernes.

Chapitre 1

POUR UNE ESQUISSE D'UN DISCOURS DE LA METHODE CERTALIEN

Jean ROBIN

Nous allons travailler, cet après-midi, sur deux notions qui risquent de vous sembler un peu éloignées de vos préoccupations professionnelles habituelles, liées au travail social : nous essaierons de faire apparaître quel enjeu représente, pour un psychanalyste qui réfléchit au lien social, le fait que Michel de CERTEAU, dans son travail de recherche sur les pratiques d'écriture de l'histoire, dessine de nouveaux contours aux notions de *réel* et de *psychanalyse appliquée*, ce qui sera à articuler avec la notion de *représentation.*

Le premier point, sur lequel je souhaite insister, c'est cette question du dessin de nouveaux contours : ce sera l'introduction de cette intervention.
Puis, nous aborderons trois parties :
- d'une part, l'espace de la séance analytique ;
- d'autre part, l'apport de Michel de CERTEAU avec sa lecture du métier d'historien, ce qui nous amènera à faire un lien avec le peintre MIRO ;
- enfin, nous essaierons d'entendre quelque chose de l'écriture du sujet à partir de la pratique analytique et de l'écriture de l'histoire telle qu'en parle Michel de CERTEAU.

Nous conclurons sur la lecture de deux textes sans commentaire, qui viendront faire contrepoint aux trois parties précédentes.

INTRODUCTION

Si j'ai estimé que Michel de CERTEAU dessinait de nouveaux contours aux notions de *réel* et de *psychanalyse appliquée*, c'est d'autant plus que ces notions là, aujourd'hui, -au nom d'un discours médiatique qui s'inspirerait de la psychanalyse- me semblent être de plus en plus dangereuses.
Si l'on repense à ce que disait FREUD en allant aux Etats-Unis : *« Ils ne savent pas que nous leur apportons la peste »*, nous savons, aujourd'hui, que la psychanalyse y a été presque totalement ingérée, puis digérée par « l'american way of life ». Face à ce qui est arrivé à cette position freudienne aux USA, LACAN s'est insurgé en France, de manière très forte, pour essayer de revenir à cette dimension où la psychanalyse aurait à voir avec la peste… Et, aujourd'hui, nous risquons de nouveau, du côté de la psychanalyse, d'aller vers une dégradation.
A ce sujet, je vous conseille la lecture d'une sociologue qui s'appelle Dominique MEHL et qui a publié, aux éditions de La

Martinière, un livre qui s'intitule *« La bonne parole, quand les psys plaident dans les médias ».*
Dans ce travail important de sociologie, un point a attiré mon attention : c'est la nouvelle fonction à laquelle se prête un certain nombre d'analystes qui est une fonction d'expertise dans les médias. Devant les caméras, un animateur s'adresse à un psychanalyste en tant qu'expert du psychisme, de la souffrance et, du coup, le discours tenu par le psychanalyste est légitimé aux yeux des spectateurs comme étant celui de la psychanalyse. C'est dangereux parce que ça utilise toute la rhétorique d'un discours psychanalytique et, en même temps, cela déplace totalement ce sur quoi repose la psychanalyse, à partir de la découverte de l'inconscient freudien, soit la distinction entre réel et réalité.
Cette intervention, je la fais, aujourd'hui, dans une intention polémique à l'encontre de cette position d'expert dans le champ social qu'accepterait de prendre un certain nombre d'analystes.
Polémique, cela veut dire que je vais essayer de montrer en quoi un psychanalyste ne peut pas tenir cette position d'expert sans risquer d'avoir à se dégager, dès lors, de toute position analytique, que ce soit dans les débats télévisés ou dans les pages rebonds de quotidiens nationaux face à des problèmes dits de société.

1.1 - L'ESPACE DE LA SEANCE ANALYTIQUE

Dans cette première partie, nous aborderons deux points :

- qu'est-ce qu'une séance analytique ?
- Qu'est-ce qu'un ruban de MOËBIUS ?

1.11 -QU'EST-CE QU'UNE SEANCE ANALYTIQUE ?

Une séance analytique, c'est une forme de lien social, assez particulier mais pas unique, où va se déployer ce que FREUD a d'abord découvert comme obstacle à la pratique et qui est devenu, ensuite, le pivot de sa pratique : un ou des transferts.
Un lien social où se déploie du transfert, c'est -par exemple- l'espace de cette intervention à Nicéphore : il y a une dimension de transfert à partir du moment où les auditeurs supposent que l'intervenant sait ce qu'il va leur dire ; cette supposition nous fait rentrer immédiatement dans un schéma de représentations, de projections qui vont conditionner le lien même qui s'établit entre les auditeurs et l'intervenant.

Donc, du transfert, il y en a à l'intérieur des relations sociales et, ce, à longueur de temps. Lorsqu'on va voir un médecin qui nous annonce une bonne nouvelle, on trouve que c'est un bon médecin ; s'il nous annonce une mauvaise nouvelle, on a envie d'aller en voir un autre ! Cela veut dire que, dès que l'on est en relation sociale, on entre immédiatement dans un système de projections imaginaires et, en même temps, dans une forme de rapport au savoir, puisqu'on suppose que l'autre auquel on s'adresse détient un certain type de savoir sur nous.

A l'intérieur de la séance analytique, une particularité apparaît : ce système transférentiel va se traduire par une différence entre les liens sociaux que l'on vit à l'extérieur de la séance et le lien social propre à l'intérieur de la séance. Le patient a le sentiment d'amener de l'extérieur -ce qu'il appelle, la plupart du temps, sa vie- un certain nombre d'éléments -ça va de la plus grande intimité aux choses les plus quotidiennes- à l'intérieur de l'espace de la séance.
Cela veut dire que l'on suppose qu'il y a une espèce de limite qui détermine le type de liens sociaux qu'il y a à l'extérieur par rapport à celui qui se crée à l'intérieur de la séance. Et, donc, dans une représentation spatiale classique, c'est-à-dire euclidienne, on considère qu'extérieur et intérieur ne communiquent pas, se différencient radicalement.
Cette représentation spatiale correspond à un espace transférentiel qui distingue, dans le cadre analytique, deux réalités : la réalité extérieure à la séance et la réalité intérieure à la séance.

Dans un premier temps, quand FREUD commence à recevoir des patients en tant que neurologue s'intéressant à un certain nombre de psychothérapies qui vont de l'hypnose à d'autres méthodes de suggestion, il s'aperçoit que cet espace transférentiel fait obstacle à l'avancée du travail thérapeutique. Et la singularité de FREUD va être de prendre l'obstacle comme objet même de travail : ce qui arrête FREUD, à un moment donné, devient ce sur quoi le psychanalyste doit travailler. Pour nous, analystes, après FREUD, on peut dire que c'est à partir du moment où l'on commence à buter sur quelque chose que le travail analytique commence. La psychanalyse n'invente pas le transfert -qui existe aussi bien dans cette salle que sur un plateau de télévision ou n'importe où ailleurs-, la psychanalyse a pour singularité de prendre le transfert comme objet d'analyse.
Un analyste n'analyse pas un individu, un analyste analyse la relation transférentielle établie entre un individu, en tant que

patient, et lui, en tant qu'analyste. On n'analyse pas une personne, on analyse un processus.

A partir de là, en nous appuyant sur les catégories lacaniennes -réel, symbolique, imaginaire-, la réalité se révèle receler quelque chose de réel.
On va devoir en passer par un minimum de jargon et accepter de distinguer deux mots qui, dans la langue française, désignent la même chose : réalité et réel. On distinguera :

- la réalité, au sens de tout ce qui est vécu, perçu et tout ce qui peut être dit sur ce qui est vécu et perçu ;
- et le réel, contenu à l'intérieur de cette réalité.

Cela veut dire que dans ce mouvement qui consiste, dans l'espace de la séance, à prendre des éléments de la réalité extérieure, à les situer à l'intérieur d'une réalité transférentielle, l'objet de la psychanalyse donc, le travail du psychanalyste, sera d'essayer d'arriver à toucher au réel contenu dans ces réalités. L'opération, au sens autant mathématique que chirurgical, consiste à atteindre et dégager un réel auquel on n'a habituellement pas accès dans la réalité. C'est une autre façon de dire -je passe sur les étapes épistémologiques- ce que FREUD avait le premier mis en place à partir de sa distinction du Conscient et de l'Inconscient, sans donner, à l'Inconscient, une valeur négative.
Si ce réel est donc l'objet de la psychanalyse, l'acte analytique touche au réel du sujet. Nous reviendrons, à la fin de cette intervention, sur ce terme de sujet.
Et, pour avancer, nous allons maintenant passer aux travaux pratiques.

1.12 -QU'EST-CE QU'UN RUBAN DE MOËBIUS ?

Il se trouve que les mathématiques nous permettent de distinguer la réalité dans laquelle nous vivons du réel qui structure certains objets.
Les mathématiques nous permettent de nous apercevoir que certains objets ont d'autres propriétés que celles que l'on voit, que l'on est, parfois, prisonnier du regard que l'on porte sur ces objets, qu'il faut, parfois, laisser de côté ce regard, toucher l'objet sans le regarder, pour atteindre ses propriétés.
Il est une branche des mathématiques, depuis le milieu du XIX^{ème} siècle, qui s'appelle la topologie et résulte du travail fait par des mathématiciens, afin de mettre en évidence que le monde dans lequel nous vivons n'est peut-être pas seulement

constitué tel que nous le percevons, voire même, tel que nous pensons pouvoir l'analyser.
Et ces mathématiciens se sont intéressés à différents objets dits topologiques, dont celui dont je vais vous parler : le ruban de MOËBIUS.

Ce ruban a pour particularité de transformer notre rapport à l'espace.
Quand on prend ce ruban entre les doigts, on voit un bout de papier qui a deux faces : un dessus et un dessous. Si on le retourne, la surface de dessous passe dessus et celle de dessus passe dessous. Si on relie les deux bords, on obtient un objet circulaire avec toujours deux faces, donc le ruban garde les mêmes propriétés géométriques.
MOËBIUS fait, alors, une proposition : faisons subir une demi torsion au ruban avant d'en relier les deux extrémités. Qu'obtient-on ? En regardant l'objet obtenu, je vois toujours un objet à deux faces. Cependant, mathématiquement, le réel de cet objet -sa nouvelle propriété- est de ne comporter qu'une seule face, car dans cette simple opération de demi torsion, j'ai mis en continuité le dessus et le dessous ! Localement, à tel ou tel endroit du ruban, j'ai toujours un dessus et un dessous. Mais, par exemple, si je suis avec mon doigt un point imaginaire sur le ruban de manière continue, je vais suivre une ligne qui va passer par-dessous jusqu'à me retrouver à mon point d'origine. Donc, la demi torsion a arrêté la propriété de discontinuité de l'objet -qui me permettait d'avoir un ruban à deux faces- et m'a permis de créer un objet doté d'une continuité qui fait qu'il présente, réellement, une seule face.
Ce ruban de MOËBIUS, repris par LACAN du côté de la psychanalyse, nous permet de lire comment sont, à la fois, disjoints et rejoints réel et réalité.
Le réel de cet objet ne peut m'apparaître que si je touche l'objet. Le fait que cet objet se trouve dans notre espace à trois dimensions fait que je ne peux pas saisir le réel de cet objet par le regard ; à première vue, ce ruban reste, pour moi, un ensemble d'endroits à deux dimensions, sans que je puisse comprendre qu'en fait, par exemple, il n'a qu'un seul bord.
Enfin, dernière propriété mathématique du ruban de MOËBIUS, on passe d'un ruban plat, c'est-à-dire une surface orientable, à un objet dont le réel nous révèle que c'est devenu une surface inorientable : ni début, ni fin ; la seule chose qui sépare un point de cette surface d'un autre point, c'est le temps qu'il faut pour y parvenir. Le temps chronologique est pris dans un temps sans début ni fin.

Si l'on revient à la pratique analytique, toucher au réel consiste à faire une coupure dans cette bande de MOËBIUS : à partir du moment où se produit un accident à la surface de celui-ci, localement, on se retrouve avec une partie de l'objet qui correspond à la représentation que l'on s'en fait dans notre espace euclidien, lié à nos sensations visuelles. Mais, topologiquement, le réel est disjoint de la réalité que l'on voit.
Ainsi, la particularité de cet objet mathématique est que la somme de ses parties n'est pas équivalente à son tout. Habituellement, quand vous prenez plusieurs propriétés d'un même objet et que vous les additionnez, le tout de l'objet contient chacune de ces propriétés. Or, là, si on reste localement sur le ruban, on est sur une surface à deux faces, alors que la totalité du ruban de MOËBIUS est une surface à une seule face.
Voilà pour cette première partie, ce que je voulais voir avec vous : la séance analytique, un objet topologique et cette notion de réel à entendre, fondamentalement, dans le sens analytique comme disjointe de la réalité.

1.2 - MICHEL DE CERTEAU ET SON RAPPORT A L'HISTOIRE

1.21 - DEUX CITATIONS

Nous allons continuer en nous appuyant sur deux citations de Michel de CERTEAU.

La première vient du dernier ouvrage publié de son vivant qui s'appelle *La fable mystique*. Dans son introduction, il dit, p.21, à propos de la pratique d'écriture de l'histoire :

> *« L'historiographie est une manière contemporaine de pratiquer le deuil. Elle s'écrit à partir d'une absence et elle ne produit que des simulacres, si scientifiques soient-ils. Elle met une représentation à la place d'une séparation ».*[1]

Cette citation semble simple : le deuil d'un côté, l'absence de l'autre, et la représentation à la place de la séparation. Autrement dit, si nous revenons à notre ruban de MOËBIUS, c'est très difficile de se retrouver à l'endroit de la coupure : l'analyste doit permettre au patient de toucher à ce point de réel très énigmatique et le patient, à cet instant, ne peut se

[1] Michel de CERTEAU. 1995

passer de l'imaginaire ; seuls, peut-être, les patients psychotiques nous enseignent une façon de reconnaître ces objets topologiques : ils vivent parfois, en effet, dans un monde où s'inverse notre rapport aux représentations de la réalité et du réel, de la discontinuité et de la continuité ; nous sommes, alors, souvent désorientés par leurs représentations non orientables de l'espace dans lequel ils vivent. Sinon, dans les sociétés humaines, nous avons toujours besoin de nous orienter, d'indiquer un sens d'orientation. Le réel peut nous dire qu'il n'y a pas, dans l'absolu, de sens mais, nous avons besoin d'en imaginer un.

La seconde citation est extraite de *L'écriture de l'histoire* qui est le livre de Michel de CERTEAU, de loin, le plus difficile de toute son œuvre, c'est-à-dire, un livre d'une complexité extrême, à la fois par son propos et par son style, comme si Michel de CERTEAU faisait un effort pour écrire de la façon la plus concise et précise ce qu'il veut nous dire. J'ai travaillé sur d'autres textes, notamment, dans *Histoire et psychanalyse*, où l'on retrouve l'origine de certains chapitres de *L'écriture de l'histoire* et, là, ce qui est présenté se comprend, s'entend. Mais, lorsqu'on lit *L'écriture de l'histoire*, on se trouve face à une espèce de condensation de la pensée, où pas un seul mot, pas une seule virgule ne peut être déplacée, comme si c'était l'aboutissement de tout son travail qui est, de mon point de vue, exactement son projet : comment écrire l'écriture de l'histoire. Soit, comment accepter de laisser se redéployer toute la complexité de ce jeu d'écritures qui met au travail le lecteur lui-même.
Donc, p. 50 de l'édition Gallimard, Michel de CERTEAU dit ceci :

> *« L'histoire se joue donc là, sur ces bords qui articulent une société avec son passé et l'acte de l'en distinguer. En ces lignes qui tracent la figure d'une actualité en la démarquant de son autre, mais qu'efface ou modifie continuellement le retour du passé. Comme dans la peinture de MIRO, le trait qui dessine des différences avec les contours et rend possible une écriture (un discours et une historicisation) est traversé par un mouvement qui lui est contraire. Il est vibration de limites. La relation qui organise l'histoire est un rapport changeant dont aucun des deux termes n'est le référent stable ».*[2]

Reprenons la première phrase : *« L'histoire se joue donc là, sur ces bords qui articulent une société avec son passé et l'acte de l'en distinguer »*. Ceci devient particulièrement lisible

[2] Michel de CERTEAU. 2001.

à partir du moment où l'on passe du ruban plat au ruban topologique de la bande de MOËBIUS, où l'on accepte l'idée que discontinuité et continuité ne sont pas des éléments à forcément séparer, c'est-à-dire, où l'on accepte l'idée que le réel ne recouvre pas la réalité et que la réalité ne recouvre pas le réel.

Autrement dit, Michel de CERTEAU prend, ensemble, certains éléments et propose un écart pour en produire une lecture : une société qui regarde son passé -ce qui suppose, immédiatement, la distinction du passé et du présent- et, en même temps, l'acte lui-même de cette distinction ; qu'est-ce qui se joue, de manière réellement impossible à situer, entre le présent et le passé ? A partir de quel moment je peux dire que je suis au présent ou que je suis au passé ? Dès que je suis en train de parler, à peine ai-je fait un énoncé, c'est du déjà dit et, en même temps, au moment où je l'énonce, c'est du présent qui va devenir du passé. Cette distinction où l'on voudrait, justement, qu'à un moment donné, on puisse repérer une limite infranchissable qui nous permette de ne pas confondre présent et passé, cette distinction se joue dans un espace complètement mouvant ! Or, nous avons besoin, pour supporter de penser le réel mouvant de cet espace, d'une représentation qui donne le sentiment d'une limite qui existe. C'est ce que nous rapportait Denis BUTTIN dans son intervention à propos des émotions que procure la lecture d'archives qui redonnent vie à ce qui était, apparemment, mort.

Michel de CERTEAU continue en disant que l'histoire, donc, se joue *« en ces lignes qui tracent la figure d'une actualité en la démarquant de son autre »* -comme s'il y avait une limite définie entre le passé et le présent- *« mais qu'efface ou modifie, continuellement, le retour du passé »*. On a beau rejeter, dans le passé, ce qui nous semble ne plus être présent, il y a un mouvement qui peut échapper à notre perception, où ce passé fait perpétuellement retour dans ce qui nous semble être notre présent. On a beau dire du ruban de MOËBIUS qu'il présente un dessus et un dessous, topologiquement, le dessus et le dessous ne sont qu'une seule et même surface.

Et c'est ce que Michel de CERTEAU met à l'épreuve dans son travail d'historien. Vous avez, dans son ouvrage qui porte le titre de *Histoire et psychanalyse entre science et fiction,* un chapitre très éclairant, le huitième, intitulé *« Histoire et structure »*, où Michel de CERTEAU parle, à la fois, du travail de l'historien et de comment, lui-même, est devenu historien.

Michel de CERTEAU s'est intéressé très tôt à l'histoire d'un certain nombre de congrégations religieuses. Il a travaillé,

notamment, sur l'histoire des institutions chrétiennes du XVIIème siècle, mettant en place une démarche scientifique, cartésienne, qui consiste à aller prendre un certain nombre d'archives et à essayer de reconstituer, à partir des écrits d'époque, des traces, des lieux mêmes -souvent des murs, des ruines- afin, en tant qu'historien, d'essayer de se représenter ce que pouvaient vivre les chrétiens du XVII^{ème} siècle dans ces congrégations. C'est un travail scientifique, car il est appuyé sur des objets, des preuves et en référence à un système de causalité : on part d'une chose pour arriver à une autre chose, on prend une cause qui produit un effet. Et Michel de CERTEAU déclare qu'à partir d'un certain moment, dans son travail, il arrive à se faire une image, une représentation, du chrétien du XVII^{ème} siècle vivant dans cette congrégation mais, qu'à peine il réalise cette représentation…, elle lui échappe ! Michel de CERTEAU découvre que, plus il essaie de rendre présent au XX^{ème} siècle le chrétien du XVII^{ème}, plus il l'approche scientifiquement, preuves à l'appui, sur la vie d'alors dans les congrégations, et plus celui dont il s'occupe lui échappe. En fait, il rencontre sa propre projection d'historien du XX^{ème} siècle sur le XVII^{ème} : son travail scientifique lui a permis de reconstruire une vision contemporaine d'une époque passée, soit un ensemble d'éléments dont la réunion ne constitue pas le tout auquel il s'attendait. Michel de CERTEAU est confronté au fait que le réel du chrétien du XVII^{ème} siècle lui échappera irrémédiablement. Et, pour lui, le travail de l'historien -pour lui, en tant qu'historien, donc *son* travail d'historien- ne consistera pas seulement à faire cette première démarche -même si c'est une partie très importante de reconstituer toutes les pièces, etc.- désormais, le travail d'historien, pour Michel de CERTEAU sera d'essayer, en plus, d'écrire quelque chose sur ce réel, ce réel en quelque sorte enchâssé à l'intérieur du temps présent contemporain, soit l'historiographie comme *« manière contemporaine de pratiquer le deuil »*.

Donc, ce que rencontre l'historien Michel de CERTEAU -et, là, ce serait à demander à d'autres historiens, parce qu'il n'est pas sûr que tous les historiens partagent cette optique- c'est l'idée que, plus on veut rendre présent quelqu'un, plus ou mieux, ce à quoi on va toucher, c'est radicalement, fondamentalement, à son absence. Le travail de l'historien devient de parvenir à toucher à cette absence là : mettre *« une représentation à la place d'une séparation »* et c'est cette séparation radicale qui, face à l'absence, permettra de produire une écriture. Ce ne sera donc pas l'écriture du déroulé scientifique (comment j'ai retrouvé un certain nombre

de preuves), mais l'écriture de la rencontre avec cette absence.

Il est un historien, Jacques LE GOFF, que je cite souvent, qui semble partager cette conception de l'histoire. LE GOFF est un médiéviste passionnant qui s'est décidé à écrire une biographie de SAINT-LOUIS, formidable volume de 900 p. Pendant 300 p., il réalise un travail d'historien classique : il retrace la biographie de celui qui est devenu SAINT-LOUIS, à partir de tout ce que l'on peut, aujourd'hui, cumuler comme preuves, témoignages, traces. Et cette première partie est un travail magnifique, qui se lit comme un roman : c'est très bien écrit et on adhère, en tant que lecteur, complètement à la démarche de l'historien qui nous restitue la biographie de cet homme du Moyen Age devenu roi. Mais, à l'issue de ces 300 p., LE GOFF conclut en posant une question saugrenue : SAINT-LOUIS a-t-il existé ? C'est-à-dire, tout ce que l'historien vient de nous montrer, est-ce autre chose que ce que nous supposons ou reconstruisons à partir de notre temps présent ? En quoi est-ce que ça viendrait dire quelque chose de la personne même de SAINT-LOUIS ? Et LE GOFF fait, alors, complètement éclater -et, ce, durant 600 p.- toutes les images que nous avions pu nous forger à la lecture de la première partie, qui sont effectivement des images d'un Moyen Age revu par notre période contemporaine, revu au sens même de ce qui peut, aujourd'hui, nous être supportable. Il est alors amené à dire à quel point l'historien, de manière singulière -c'est-à-dire que c'est lui, LE GOFF en tant que personne, qui arrive sur le devant de la scène- ne peut donner qu'une version de qui a été SAINT-LOUIS. Il n'y a pas de vérité objective qui peut se dégager du travail sérieux de biographie fait jusque là ; par contre, l'historien peut transmettre un certain nombre de questions que SAINT- LOUIS nous pose grâce à ce travail historique fait sur lui ! L'écriture de l'histoire suppose un mouvement d'aller-retour, à partir de quoi, peut-être, des bouts de réel de SAINT-LOUIS peuvent nous parvenir (vous savez que le corps de SAINT- LOUIS a été dispersé en plusieurs parties, enterrées dans des endroits différents…), un peu comme la lumière des étoiles nous parvient, alors que, parfois, ces étoiles n'existent plus, des bouts de réel comme des éblouissements…
Mais, certainement pas comme une totalité chronologique, avec un début et une fin.
D'où, donc, une conception de l'histoire qui se jouerait, apparemment, sur deux bords qui se révèleraient réellement ne faire qu'un seul bord : de ce point de vue là, pour

distinguer le bord du passé et le bord du présent, nous avons besoin d'une représentation, même si la structure de l'histoire révèle une interminable continuité.
Or, Michel de CERTEAU ajoute, dans la phrase que nous commentons ici : « …comme dans la peinture de MIRO… ».

1.22 - JUAN MIRO

Je suis donc allé voir du côté de la peinture de MIRO en m'arrêtant sur trois tableaux : « La ferme », « Femmes entourées par le vol d'un oiseau » et le troisième qui fait partie d'un triptyque « Bleu ».

MIRO est un peintre espagnol qui vient travailler en France, participe au mouvement surréaliste, puis va faire, ensuite, des allers-retours entre la France et l'Espagne avant d'être reconnu à la fin du franquisme en Espagne.
Simplement, avec ces trois tableaux, je voulais vous faire sentir le travail de la peinture, où l'on pourrait se dire, à première vue, que nous avons affaire à trois peintres différents.
Le premier tableau, « La ferme », correspond à la fin de la période dite réaliste de MIRO -qui précède juste son adhésion au surréalisme- et, en même temps, présente une espèce d'excès de détails qui nous amène à voir que MIRO essaie de toucher déjà quelque chose d'autre que la réalité. MIRO était, à l'époque, assez désespéré car, ayant fait deux expositions, aucun tableau ne s'était vendu, excepté « La ferme », acheté par Ernest HEMINGWAY qui en donnera le commentaire suivant : *« Tout s'y trouve de ce que l'on ressent en Espagne, aussi bien que quand on en est éloigné sans possibilité d'y retourner. Aucun autre artiste ne saurait peindre deux choses aussi différentes »*.
Autrement dit, l'hypothèse d'HEMINGWAY, quand il voit ce tableau, c'est qu'on y voit à la fois l'Espagne dans laquelle MIRO a vécu et, en même temps, l'impossibilité de MIRO à travailler comme peintre en Espagne : pour HEMINGWAY, ça veut dire que, dans ce tableau, il y a une espèce de double mouvement, d'écart entre le fait de vivre en Espagne et l'impossibilité d'y vivre.
Le second tableau, « Femmes entourées par le vol d'un oiseau », m'a piégé quand je l'ai découvert. Dans un premier temps, je n'ai vu que des pleins, des formes pleines sur un fond tacheté puis, dans un second temps, j'ai commencé à voir des fils qui reliaient des vides et des pleins et qui, du coup, donnaient lieu à un autre découpage. En fait, ce tableau

est entièrement construit de façon à ce que ce soit vous qui puissiez privilégier les pleins et, alors, apparaît une succession de formes qui représentent des femmes ou bien, alors, ces fils qui figurent le vol d'un oiseau qui entoure ces femmes qui, alors, disparaissent. Ce qui peut faire penser aux trompes l'œil d'ESCHER, notamment à celui où il fait parcourir à une fourmi… un ruban de MÖEBIUS.

Donc, si avec le premier tableau nous avions, à la fois, toute l'Espagne et, en même temps, l'impossibilité d'être en Espagne, sous nos yeux, là, avec ce second tableau, c'est notre place de spectateur qui est mise en question : encore une fois, un double mouvement qui nous permet de voir un tableau -les femmes- puis un autre -le vol d'un oiseau- mais pas les deux en même temps, dans un mouvement d'avancée puis de recul.

A entendre, pour nous ici, du côté de la lecture : il peut y avoir un texte, mais le texte ne suffit pas, le lecteur se trouve interrogé dans sa place même de lecteur face au texte.

Enfin, ce troisième tableau -qui fait partie d'un triptyque qui s'appelle « Bleu » et date de 1961- est l'une des œuvres de MIRO les plus connues à la fin de sa vie. Son petit-fils s'est exprimé, dans un ouvrage, sur les conditions de réalisation de ce tableau. Il nous apprend que MIRO a dû fournir un immense effort de réflexion pour arriver à peindre ce tableau là. En effet, lorsqu'on regarde les archives de MIRO, on découvre un nombre incalculable d'esquisses qui précèdent ce triptyque : un immense effort de réflexion, de travail pour arriver à disposer ces quelques points sur ce fond, ce que son petit-fils décrit ainsi :

> *« D'abord, il médite pour arriver spirituellement au dépouillement voulu. Il compare la phase préliminaire à un rite religieux et sa réalisation à un combat qui l'épuise. Ces toiles, a dit MIRO, sont l'aboutissement de tout ce que j'ai essayé de faire »*.

Comme si l'intensité du travail du peintre, du geste du peintre, consistait en une espèce de déprise de toute sa peinture. Double mouvement, oui, où le peintre ne peut continuer à peindre et essayer de toucher réellement à ce qui est l'objet de sa peinture qu'en acceptant de se déprendre de toute la technique qui l'a pourtant guidé jusqu'à ce moment-là ; où l'on retrouve ce qui avait été enseigné à MIRO dans sa jeunesse : un de ses maîtres lui demandait de regarder un objet, puis lui demandait de peindre cet objet les yeux bandés. Non pas peindre une représentation, mais redonner, par la peinture, une autre présentation de l'objet réel vu, puis perdu pour la vue.

Nous allons laisser, maintenant, MIRO que nous retrouverons plus tard et passer à notre troisième point : l'écriture du sujet.

1.3 - L'ECRITURE DU SUJET

Pour Michel de CERTEAU, l'écriture rend compte de l'absence de celui qu'on était venu rencontrer, elle rend compte du ratage, même dans le réel, de cette rencontre.
Je pars à la recherche du chrétien du XVII^{ème} siècle et, plus je travaille, plus j'en reste définitivement éloigné : jamais je ne le rencontrerai réellement.
Mon écriture va essayer de tisser quelque chose de ce double mouvement, c'est-à-dire, comment je vais essayer de me rapprocher de ce réel et comment -en acceptant l'idée de ne jamais l'atteindre- peut-être, alors à ce moment, quelque chose en surgira.
Cette écriture, on peut l'entendre, aussi, du côté de la psychanalyse et c'est là que je vais revenir, à mon point de départ introductif, à ma polémique.

Du côté de la psychanalyse, un patient parle, un analyste, en principe, écoute. Il n'écoute pas ce que dit le patient, vous le savez, il écoute ce qui se dit à travers ce que dit le patient. Il écoute, certes, le récit du patient, mais pas pour aller dans le sens de ce récit, plutôt pour essayer de lire ce qui s'écrit de ce récit. Dans une psychanalyse, on n'écoute pas pour comprendre l'autre, on écoute pour tenter de toucher à des points d'incompréhension du discours.
De ce point de vue là, si on reprend -dans la séance analytique- la question de l'interprétation, vous voyez que se pose toujours la question de savoir à qui appartient l'interprétation : au patient ou à l'analyste ?
L'analyste, quand il interprète, n'interprète pas du lieu supposé de son savoir sur le patient. Quand il interprète, l'analyste ne sait pas ce qu'il dit. Il interprète en s'appuyant, à son insu, sur le réel du discours du patient, pas sur la réalité. Donc, l'interprétation permet d'entendre autre chose que ce que le patient voulait dire. Ce travail là, nous l'avons vu dans la première partie de cet exposé, est le résultat de l'analyse du transfert, donc d'un processus. L'analyste, de mon point de vue, est à la même place que Michel de CERTEAU face au chrétien du XVII^{ème} siècle ou que MIRO face à « Bleu », c'est-à-dire, à un moment d'extrême tension où quelque chose va essayer de s'écrire à partir de deux bords qui n'en font qu'un

seul. Le sujet, à ce moment là, pour la psychanalyse, n'est ni le patient, ni l'analyste, mais celui qui apparaît à partir de l'interprétation. Le sujet est le résultat de l'interprétation analytique et ne peut se confondre avec un individu. Le sujet se produit dans le cadre d'une expérience qui se joue à travers l'espace singulier créé par la succession des séances analytiques entre un patient et un analyste. Il n'y a donc pas de savoir général, applicable, sur cette façon de toucher au réel et qui permettrait de labelliser et hiérarchiser des « experts psy », dotés d'un pouvoir de lecture interprétative de tel ou tel phénomène social, collectif ou individuel.

La psychanalyse dite appliquée a longtemps été une façon -ce que dénonce d'ailleurs Michel de CERTEAU- d'utiliser des notions et concepts psychanalytiques de manière rhétorique : des éléments du discours psychanalytiques se retrouvent, ainsi, plaqués sur des réalités individuelles ou collectives et fournissent des pseudos systèmes d'interprétation. Ce n'est pas de la psychanalyse appliquée, mais du placage analytique, du contre plaqué psy.

Ce qui est d'autant plus dangereux car, dans la société actuelle de médiatisation, cela prend, en plus, une certaine valeur : on fait appel à des psychanalystes, sur des plateaux de télévision, par exemple, pour qu'ils interviennent au nom de cette psychanalyse appliquée. Le travail de deuil -théorisé par Mélanie KLEIN à partir de sa lecture de « Deuil et mélancolie » de FREUD, et de son apport concernant la position dépressive chez le nourrisson- devient le leitmotiv d'un discours juridico psy destiné aux victimes d'un accident, d'un attentat, d'un crime, dans le cadre des prises en charge par des assurances ou des évaluations faites pour des procédures juridiques. Cette notion de travail de deuil se retrouve systématiquement appliquée à toute suspicion de traumatisme, dans une logique de prévention où l'on confond travail psychique et débriefing.

Ce risque conduit, au nom d'un discours qui prétend s'appuyer sur la psychanalyse, à mettre en place une équivalence entre réel et réalité -d'où le fantasme se trouve exclu !- qui nous ramène, de fait, au discours psychologique qui prévalait avant la découverte de l'inconscient freudien.

Si on tient, avec la psychanalyse, à ne pas confondre réel et réalité, ceci implique d'interroger la notion même de vérité. Cette notion, hors discours religieux, nous la devons à un certain René DESCARTES, dans son texte célèbre « Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences ». Le discours scientifique peut prétendre à tenter de toucher à une certaine forme de vérité.

Or, le réel du psychanalyste, le réel de l'historien Michel de CERTEAU, le réel du peintre Juan MIRO, ne peut se confondre avec la vérité, sans que pour autant il s'agisse de négliger le rapport de la science à la vérité.
Si je reprends ce que Michel de CERTEAU dit de son rapport à l'histoire, face au chrétien du XVII^{ème} siècle, tout le temps où il travaille pour obtenir une représentation qui tienne, c'est un temps de recherche de vérité scientifique. Par contre, il ne s'arrête pas à la production de la réalité dont il essaie de rendre compte. Face à l'échec de la rencontre, à l'absence réelle de celui qu'il traque, c'est son désir d'historien qui vient au devant de la scène et l'amène à une écriture qui s'appuie sur la réalité et sur le réel.

Tout le temps où, en tant qu'analyste, je reçois des patients qui me parlent de leur souffrance, je suis amené à faire un travail d'écoute et de décomposition, à partir des éléments de vérité dits sur ce qui est vécu. Par contre, quand certains patients déclarent : *« Maintenant, on pourrait s'arrêter là, je vais mieux… »*, c'est souvent le moment, justement, de continuer, d'aller au-delà. Et c'est là où le travail devient difficile, de ne pas s'arrêter à ce qui semble faire vérité dans la réalité, mais de continuer à essayer de faire apparaître ce qui fait énigme dans le réel de la structure. Avec l'idée, somme toute freudienne, qu'à se contenter de cette réalité, au mieux, on n'aboutirait qu'à des déplacements : c'est ce que FREUD avait découvert lors de son stage chez CHARCOT. On pouvait, grâce à l'hypnose, faire chuter un symptôme hystérique (toux, paralysie, etc.) au prix de sa migration sur ou dans le corps de la patiente, c'est-à-dire qu'on avait bien touché, à un moment donné, à une vérité, on avait, avec une opération de suggestion, pu dénouer ce qui était noué, mais le processus qui consistait à provoquer inconsciemment ces nouages, lui restait à l'œuvre et, du coup, on allait de déplacements en déplacements.
Pour le psychanalyste, après FREUD, le réel qui continue à être en jeu, malgré l'affaiblissement voire la disparition, dans la réalité, du symptôme, doit continuer à être recherché.

Donc, la proposition que je souhaite vous faire aujourd'hui, c'est d'associer le psychanalyste à Michel de CERTEAU, comme historien, et à Juan MIRO, comme peintre, et de les associer, ces trois là, quant à la question de la méthode. C'est pourquoi j'ai intitulé cette intervention « Esquisse d'un discours de la méthode certalien ».
L'esquisse du discours de la méthode certalien serait de dire que le discours de la méthode scientifique, donc en référence

à DESCARTES, n'est qu'un temps de notre travail. A partir de ce que propose Michel de CERTEAU pour l'historien -ne pas s'arrêter à la rencontre avec l'absence de l'autre et, au contraire, continuer à l'endroit de cette absence puisque écrire sera la seule façon d'essayer d'atteindre le réel en jeu- du côté de la psychanalyse, l'interprétation analytique devient une écriture : c'est ce qui s'écrit entre le discours du patient et l'écoute du psychanalyste. C'est l'écriture du sujet, propre au dispositif analytique. Ce n'est pas l'écriture de l'histoire d'un individu : faire une analyse ne fait pas devenir un autre sujet, c'est passer par des phases de parole qui permettent de laisser s'écrire quelque chose que nous contenions sans le savoir et, de ce fait, de toucher à la structuration même de ce qui nous fait réellement sujet.

On voit, là, tout l'écart avec les experts chargés de normaliser ce qui est pathologique en vue de correspondre avec toutes les idéologies médiatiques de l'épanouissement…
Ce qui me semble, donc, si je reprends Michel de CERTEAU, d'un côté, et Miro, de l'autre, c'est que l'analyste conjuguerait :

- à la fois *la méthode scientifique,* que l'on entend dans le travail de décomposition de l'analyse dans le cadre transférentiel, suivi d'un temps d'écoute qui permet l'interprétation au-delà de la réalité, c'est-à-dire par rapport au réel ;
- et *le geste de l'artiste*.

J'insiste sur ce geste parce que c'est aujourd'hui, me semble-t-il, une façon de pouvoir résister à la généralisation de l'idéologie psychologique. En effet, vous pouvez prendre plusieurs peintres -certains réussiront à reproduire « Bleu » par imitation- mais seul Miro peut le produire, à partir de son histoire singulière qui l'amène à être l'auteur de ce tableau. Si j'appuie l'interprétation analytique et le discours analytique sur la question du geste, c'est parce que le réel qui se dévoile dans la cure est fondamentalement singulier.

EN CONCLUSION

Pour conclure, je vais vous donner la lecture de deux textes, sans autre commentaire.
Le premier est extrait d'« Extase blanche ». Michel de CERTEAU l'a écrit trois ans avant sa mort, comme une espèce de poème et, pendant un certain temps, ses éditeurs ne savaient trop que faire de ce texte. Il sera, finalement, publié après sa mort, dans le recueil qui a pour titre « La faiblesse de croire ». Michel de CERTEAU écrit ceci p. 316 :

> *« Voir est dévorant. Les choses que nous voyons sont moins les emblèmes de ses victoires que des limites à son expansion. Elles nous en protègent telles des esquifs dont les bords fragiles arrêtent -mais pour combien de temps- son océanique avancée. Les peintres savent le danger. Ils jouent avec ce feu. Vous devez connaître aussi, chez vous, ceux qui entourent d'un trait lumineux certains objets opaques, à la manière dont la blancheur d'une vague limite, sur le rivage d'une terre, l'omnipotence solaire de la mer. Il y a ceux qui combattent la clarté en y jetant des ombres. Mais, parmi les peintres, il y a également les captifs de la passion de voir ; ils livrent les choses à la lumière et ils les perdent, naufragées dans la visibilité. Au fond, nous sommes tous des peintres, même si nous ne construisons pas des théâtres où se déroule cette lutte entre le voir et les choses. Certains résistent à cette fascination vorace ; d'autres n'y cèdent qu'un moment, saisis d'une vision qui ne sait plus ce qu'elle perçoit; beaucoup se hâtent -inconscients- vers l'extase qui sera la fin de leur monde».*[3]

Et, par rapport à cette déclaration de l'historien au rôle de la peinture, je voudrais terminer en vous lisant ces propos de MIRO, lui-même, recueillis par Yvon TAILLANDIER, en 1959 :

> *« Dans un tableau, on doit pouvoir découvrir de nouvelles choses chaque fois qu'on le voit. Mais on peut regarder un tableau pendant une semaine et n'y plus jamais penser, on peut aussi regarder un tableau une seconde et y penser toute sa vie. Pour moi, un tableau doit être comme des étincelles. Il faut qu'il éblouisse comme la beauté d'une femme ou d'un poème, il faut qu'il y ait un rayonnement qui soit comme ces pierres dont les bergers pyrénéens se servent pour allumer leur pipe.*
>
> *Plus que le tableau lui-même, ce qui compte c'est ce qu'il jette en l'air ce qu'il répand. Peu importe que le tableau*

[3] Michel de CERTEAU. 1987.

soit détruit. L'art peut mourir. Ce qui compte, c'est qu'il ait répandu des germes sur la terre. Le surréalisme m'a plu parce que les surréalistes ne considéraient pas la peinture comme une fin. Une peinture, en effet, il ne faut pas se soucier qu'elle demeure telle quelle, mais plutôt qu'elle laisse des germes, qu'elle répande des semences d'où naissent d'autres choses. Le tableau doit être fécond. Il doit faire naître un monde, qu'on y voie des fleurs, des personnages, des chevaux, peu importe pourvu qu'il révèle un monde, quelque chose de vivant.

J'éprouve le besoin d'atteindre le maximum d'intensité avec le minimum de moyens. C'est ce qui m'a amené à donner, à ma peinture, un caractère de plus en plus dépouillé.

Pour devenir vraiment un homme, il faut se dégager de son faux moi. Dans mon cas, il faut cesser d'être MIRO, c'est-à-dire, un peintre espagnol appartenant à une société limitée par des frontières, des conventions sociales et bureaucratiques. En d'autres termes, il faut aller vers l'anonymat.

L'anonymat a toujours régné dans les grandes époques et, aujourd'hui, on en éprouve de plus en plus le besoin. Mais, en même temps, on éprouve le besoin d'un geste absolument individuel, tout à fait anarchique du point de vue social. Pourquoi ? Parce qu'un geste profondément individuel est anonyme. Anonyme, il permet d'atteindre l'universel. J'en suis persuadé, plus une chose est locale, plus elle est universelle ».[4]

[4] Juan PUNY MIRO et Gloria LOLIVIER. 1997, pp. 115-116,

Bibliographie

CERTEAU (de) Michel

1987. ***La faiblesse de croire***. Paris, Ed. Seuil, 323 p.

1995. ***La fable mystique***. Paris, Ed. Gallimard, Col. Tel, 414 p.

2001. ***L'écriture de l'histoire.*** Paris, Ed. Gallimard, 368 p.

2002. ***Histoire et psychanalyse : entre science et fiction.*** Paris, Ed. Folio, Col. Histoire, 310 p.

Sur la topologie :

GRANON-LAFONT Jeanne

1986. ***La topologie ordinaire de Jacques LACAN.*** Paris, Point, Hors Ligne, 155 p.

ERNST Bruno

1976. ***Le miroir magique de M.C. ESCHER***. Paris, Éditions du Chêne, 116 p.

PETIT Jean-Pierre

1985. ***Le Géométricon***. Paris, Belin, 63 p.

1985. ***Le Topologicon***. Paris, Belin, 72 p.

Sur MIRO :

PUNY MIRO Juan et LOLIVIER Gloria

1997. ***MIRO : Le peintre aux étoiles***. Paris, Ed. Gallimard, Col. Découvertes, 144 p.

FAUCHEREAU Serge

1999. ***MIRO : Découvrons l'art du XX***ème ***siècle.*** Paris, Ed. Cercle d'Art, 63 p.

Sur DESCARTES :

DESCARTES René
2000. ***Discours de la méthode****. Paris,* GF Flammarion, 189 p.

HERMANN Brigitte
1996. ***Histoire de mon esprit ou le roman de la vie de René DESCARTES***. Paris, Bartillat, 462 p.

Sur la notion d'expert :

MEHL Dominique
2003. ***La bonne parole, quand les psys plaident dans les médias.*** Lyon, Éditions de la Martinière, 389 p.

Chapitre 2

ET SI L'HISTOIRE AVAIT PRIS LE RELAIS DES MYTHES ?

Jocelyne HUGUET-MANOUKIAN

« Quand les vérités sont importantes, je choisis la fiction »
Virginia WOOLF

2.1 - L'HISTOIRE EST TOUJOURS MANQUEE

Avril 1986, un médecin s'adresse à la femme d'un de ses patients :

> *« Tu rentreras dans la chambre et tu verras ton mari. Il aura son air habituel, ou presque, mais c'est une personne différente. Il a les mêmes yeux, les mêmes oreilles, les mêmes cheveux, mais tu ne peux pas t'approcher de lui. Tu ne peux pas le caresser. Tu ne peux pas l'embrasser. Tu ne peux que le regarder. Ce n'est plus un être humain, mais un objet radioactif qu'il faudra désactiver. Il a la maladie des rayons »...*,

il n'a que deux semaines à vivre. Le médecin parlait, alors, à Liouca IGNATENKO, épouse d'un liquidateur.

Svétlana ALEXIEVITCH (journaliste à qui cette femme a rapporté cet entretien) a écrit ce qu'elle appelle « un livre pour l'humanité », propre à révéler les nouvelles connaissances que les biélorusses retirent de la catastrophe.
« L'histoire manquée », voilà le titre que voulait donner S.ALEXIEVITCH à son livre, parce qu'il fait suite à toute une série d'ouvrages sur Tchernobyl et que tous ces ouvrages, ces rapports, ces conclusions scientifiques ne disent rien, selon elle, sur la plus grande catastrophe, après la Shoah, du XX^{ème} siècle.
L'histoire scientifique de Tchernobyl, la description des faits, l'utilisation des archives, le recours aux modèles mathématiques, au savoir nucléaire, ne disent rien sur ce qui a été vécu par les individus « qui ont touché à cet inconnu ».[2]

L'histoire manque toujours quelque chose. L'histoire est en crise chaque fois qu'elle touche à ce manque, mais elle est aussi, à ce moment là, au plus vrai du discours historique qui ne peut s'écrire -comme tout discours- que par ce qu'il rate. Parmi les différentes façons d'écrire l'histoire, il y a celle du récit, parfois abandonné pour faire plus scientifique et retrouvé quand les historiens entrevoient l'importance de la mise en fiction pour approcher un peu ce qui a été[3]. Il se trouve que ces retrouvailles, avec la forme du récit, se font

[2] Svétlana ALEXIEVITCH. 1997
[3] G. NOIRIEL. 2003

dans la deuxième partie du XX^{ème}, soit dans une société où *« la narrativité est permanente, composée d'une prolifération de récits qui tentent d'expliquer, au jour le jour, ce qui se passe, c'est-à-dire, surtout les malheurs »*. Les malheurs sont inducteurs de récit, ils en autorisent l'inlassable production. Naguère le « réel » avait la figure d'un secret divin autorisant l'interminable narrativité de sa révélation dans le religieux. Aujourd'hui, le réel continue à permettre indéfiniment du récit, mais il a la forme de l'événement, lointain ou étrange, accidentel et brutal, qui sert de postulat nécessaire à la production de nos discours de révélations. Ce dieu fragmenté ne cesse de faire parler. Il bavarde. Partout, des nouvelles, des informations, des statistiques, des sondages, des documents, qui compensent, par delà la conjonction narrative, la disjonction croissante créée par la division du travail, l'atomisation sociale et par la spécialisation professionnelle[4]. Voilà une sorte de référentiel commun. L'histoire se range dans le même genre que ce qui se raconte aujourd'hui, un peu partout, quand elle prend la forme du récit et, notamment, du côté de l'histoire immédiate. Cela ne signifie pas que tous les récits se valent. Une sorte d'historiographie générale déborde, aussi, du côté de la psychologie et assure, d'ailleurs abusivement, qu'il faut raconter ses traumas pour que tout aille mieux. Raconter votre histoire et vous serez libérez ! Il est plus probable que tous ces récits aliènent plus qu'ils ne libèrent.
« Le récit qui parle au nom du réel est injonctif »[5]. Il donne un ordre. Il donne un ordre aux représentations communes dictant par là, inlassablement, ce qu'il faut croire, penser et faire.

Avec 36 monologues dont, entre autres, celui sur *« un témoin qui avait mal aux dents et qui a vu Jésus tomber et gémir ».* S. ALEXIEVITCH donne accès à des témoignages qui sont, presque tous, des sortes d'histoires manquées, de « pas chassés », de paroles de biais, face à ce qui pourrait se définir comme le réel de la catastrophe.

> *« Je vais vous raconter une histoire drôle. Un prisonnier évadé se cache dans la zone de trente kilomètres autour de Tchernobyl. On finit par l'attraper. On le fait passer au dosimètre. Il « brille » à un point tel qu'il est impossible de le mettre en prison ou à l'hôpital. Mais on ne peut pas le laisser en liberté non plus. Vous ne riez pas ? (Il rie) .../... nous n'avons pas pu tout enterrer, nous enterrions la*

[4] Michel de CERTEAU. 1986, pp. 53-84
[5] Michel de CERTEAU. 1986, p 62

> *terre dans la terre... avec les scarabées, les araignées, les larves... Avec ce peuple différent... Avec ce monde. Voilà la plus forte impression que j'ai gardée : ce petit peuple ! Je ne vous ai pas raconté grand chose... Des bribes éparses »*[6].

Je me souviens d'une autre nouvelle d'ANDREEV :

> *« Lors de la passion, Jésus passe près de la maison d'un habitant de Jérusalem qui a une rage de dents. Le christ tombe en portant la croix, il gémit. L'homme voit tout et entend tout -cela se passe devant chez lui- mais, à cause de sa rage de dents, il ne sort pas dans la rue. Deux jours plus tard, lorsque sa névralgie a cessé, on lui raconte que le Christ est ressuscité. Et il pense alors : « J'aurais pu assister à tout cela, mais j'avais mal aux dents » ».*

C'est peut-être toujours ainsi ! Autant de récits qui tentent, avec pudeur, de dire l'indicible, de dire ce à quoi le sujet qui a vécu l'événement a manqué lui même ![7]

2.2 - L'HISTOIRE A LA STRUCTURE D'UN MYTHE

Quand Michel de CERTEAU pense les rapports entre la psychanalyse et l'histoire, il fait l'hypothèse, comme Claude LEVI-STRAUSS, que l'histoire pourrait être le mythe des sociétés occidentales, alors même qu'elles ont réussi à éradiquer tous les autres.

Voici l'hypothèse qu'il m'intéresse de déployer, un peu, aujourd'hui : l'histoire a-t-elle la structure d'un mythe ? Est-elle le mythe d'une société technologique qui a pris le parti de croire qu'une société peut exister sans mythe et qu'il est possible de tous les éradiquer, au nom d'une vérité de la science. Si cette hypothèse a quelques fondements, que peut-on en tirer comme conséquences ? Paradoxalement, pour développer un peu cette question, je n'ai pas pu faire autrement que d'envisager, d'abord, la place de l'histoire dans la psychanalyse pour reprendre, ensuite, la question de manière plus générale.

La psychanalyse, pour FREUD, est un travail à partir des restes de mémoire. Il se présente alors, un peu, comme une sorte d'historien des origines : « l'archéologue consciencieux » des bouts de mémoire que les hystériques

[6] Svétlana ALEXIEVITCH. 1997, p. 99
[7] Svétlana ALEXIEVITCH. 1997, p. 94

veulent bien lui confier. Ainsi, au début du récit du cas Dora, dans les cinq psychanalyses, FREUD fait la remarque suivante : *« En présence de l'imperfection de mes résultats analytiques, il ne me restait qu'à suivre l'exemple de ces chercheurs qui ont le bonheur de ramener au jour, après un long ensevelissement, les restes inestimables, bien que mutilés, de l'antiquité »*[8]. L'apport crucial de FREUD réside, alors, dans la découverte que la mémoire est affectée du refoulement. Elle est constituée d'oublis constitutifs de la représentation consciente qui, par contrecoup, l'organise. La conscience est trompeuse. FREUD ouvre, avec l'hypothèse de l'inconscient et du refoulement, tout un champ de perspectives que nous avons encore à peine exploré. Voilà le rêve, pièce maîtresse des formations de l'inconscient, qui apparaît comme « un des détours où se loge la mémoire ». Celle-ci est, ainsi, masquée et révélée à la fois. La mémoire apparaît dans sa forme complexe, avec FREUD, organisée par deux opérations contraires : *« l'oubli qui est une action contre le passé, et les traces mnésiques qui sont, en tant que retour du refoulé, contraintes aux déguisements »*[9].

Ainsi, lorsque Sigmund FREUD invite ses patients à raconter toute l'histoire de leur maladie et de leur vie, ce qui est énoncé ne suffit pas. Pour reprendre la métaphore freudienne, *« le premier récit est comparable à un courant non navigable, comme une rivière encombrée »*[10]. Il y a des lacunes, des énigmes, des données superficielles, des côtés décousus, des événements incertains, des corrections, des hésitations. Bref, FREUD se rend compte qu'il est impossible, pour le patient, d'exposer, avec ordre, l'histoire de sa vie en tant qu'elle correspond à l'histoire de sa maladie. Le sujet ne peut pas se souvenir, cela le met dans l'ignorance de son propre savoir sur lui-même. Il y a donc une difficulté technique de la psychanalyse. Non seulement elle a à faire avec des bribes de l'histoire intime (soit des désirs les plus secrets du sujet) et décousue du sujet, mais encore, avec le fait que lui-même devra l'écrire de mémoire (après les séances). Dans le cas Dora, FREUD va prendre un fil conducteur : le rêve. Ainsi, l'interprétation des rêves s'entrelace-t-elle avec l'histoire du traitement et la reconstruction de l'histoire de la maladie.
L'histoire de Dora devient une histoire de cas et prend la structure de la fiction. FREUD n'en est pas dupe lorsque, parmi les précautions introductives, il signale clairement : *« Je sais que, dans cette ville tout au moins, il y a nombre de*

[8] Sigmund FREUD. 1954, p. 5
[9] Michel de CERTEAU. 1986, p. 85
[10] Sigmund FREUD. 1954, p. 9

médecins qui -cela est assez répugnant- voudront lire cette observation, non pas comme une contribution à la psychopathologie de la névrose, mais comme un roman à clef destiné à leur divertissement ».
Jacques LACAN dira et redira, plus tard, que *« la vérité a structure de fiction et que rien de l'histoire ne s'ordonne que la répétition »*[11].

C'est, en effet, dans ces morceaux d'histoires, dans ce rapport imprécis du sujet à la mémoire qu'il y a de son histoire et FREUD va permettre, sans le savoir, grâce au dispositif de l'analyse, que le récit du sujet, séance après séance, prenne forme comme une sorte de roman (familial) pour se déployer, ensuite, avec une structure feuilletée, analogue à celle du mythe.
En 1955, LACAN reconnaît, bien volontiers, ce qu'il doit à C. LEVI-STRAUSS, en ce qui concerne l'application de la structure des mythes au cas *« admirable »* que FREUD présente dans les cinq psychanalyses. Il ne prend pas l'exemple de Dora, mais celui de « l'homme aux rats »[12].

LEVI STRAUSS avait mis en évidence comment l'intelligibilité des mythes ne passe pas par une lecture linéaire, comme on peut le faire d'un roman ou d'un article. Le sens profond du mythe ne réside pas dans l'enchaînement événementiel de son récit, mais *« dans les paquets d'événements »* et le fait que ces paquets apparaissent à différents moments du récit[13].
Lire le mythe suppose de le lire comme une partition d'orchestre, « non pas portée par portée, mais en comprenant qu'il faut appréhender la page entière. Ce qui s'écrit à la première portée, en haut de la page, ne prend son sens qu'à la lecture des éléments écrits au-dessous, sur la seconde portée et la troisième, etc. Cela veut dire, non seulement : on doit lire de gauche à droite mais, en même temps, verticalement, de haut en bas ». On doit prendre chaque page comme une totalité.
Le mythe n'a donc de sens que par la manière dont des éléments isolés se trouvent combinés. Il relève de l'ordre du langage avec, cependant, des propriétés spécifiques plus complexes que celles qu'on rencontre dans toute autre structure narrative. Il y a donc des opérations logiques à la base de la pensée mythique synchro diachroniques, pour

---

[11] Jacques LACAN. Séminaire XVI, notes dactylographiées, séance du 6 Juin 1969.
[12] Sigmund FREUD. 1954, pp. 199-253
[13] Claude LÉVI-STRAUSS. Idéas, p. 41

reprendre les termes de LEVI-STRAUSS[14]. Ces logiques permettent d'ordonner les mythèmes (les thèmes du mythe) en séquences diachroniques qui doivent être lues synchroniquement. *« Tout mythe possède une structure feuilletée qui transparaît à la surface par le procédé de la répétition »*[15]. LEVI-STRAUSS insiste, même, sur la fonction répétitive de la répétition avec les duplications, triplications, quadruplications. Aucune de ces couches n'est, cependant, pareillement identique aux autres. Le mythe a pour fonction de fournir un modèle logique pour résoudre la contradiction humaine. La spirale dans laquelle se déroule le mythe permet, par une sorte d'épuisement des possibilités logiques, d'épuiser la constellation initiale qui lui a donné naissance.

En 1953, LACAN, dans une conférence intitulée « Le mythe individuel du névrosé » avait repris, dans le détail, cet apport structuraliste de l'anthropologie. Le mythe comme :

> *« une certaine représentation objectivée d'une épos ou d'une geste exprimant, de façon imaginaire, les relations fondamentales caractéristiques d'un certain mode d'être humain à une époque déterminée, si nous le comprenons comme la manifestation sociale latente ou patente, virtuelle ou réalisée, pleine ou vidée de son sens, de ce mode de l'être, alors, il est certain que nous pouvons en retrouver la fonction dans le vécu même du névrosé »*[16].

J. LACAN n'a pas fait une grande place à l'histoire en tant que telle, ni même à l'histoire du sujet. On pourrait dire que, grâce à LACAN, l'histoire n'a pas pris cette place omniprésente qu'elle a pu prendre en psychologie et en psychiatrie, avec l'anamnèse du sujet. Un déplacement est opéré. Si l'histoire du sujet a de l'importance, c'est d'abord en fonction de sa structure et, ensuite, en lien avec son énonciation : le récit est un reste.

Ainsi, le récit du névrosé sort morceau par morceau, paquet par paquet, sans qu'il y ait nécessité, pour celui qui l'énonce, de faire des liens avec ce qui se passe dans le moment présent. Dans le cas de « l'homme aux rats », les conflits, épouser une femme riche ou une femme pauvre, avoir une dette impossible à régler sont, entre autres, à la fois des éléments de la constellation du roman familial du sujet et ce qu'il rejoue et, aussi, de manière complémentaire sur certains points, supplémentaire, parallèle ou inverse sur d'autres, comme l'équivalent des enjeux de l'obsession fantasmatique

---

[14] Claude LEVI-STRAUSS. 1958, p. 264
[15] Claude LEVI-STRAUSS. 1958.
[16] Jacques LACAN. 1953, p. 293

avec laquelle ce sujet est radicalement submergé. Le récit de « l'homme aux rats », dans sa cure, prend la structure d'un mythe parce que, d'une situation originelle avec ses parents, les impasses propres qu'il a rencontrées, il les rejoue en les déplaçant sur des personnages actuels avec, finalement, l'objectif inscrit au coeur même du mythe qui est de résoudre la situation impossible et contradictoire à laquelle il est confronté.
Le scénario fantasmatique du sujet et le récit qui lui permet d'en situer, à son insu, la cause *(« je vous dis là quelque chose qui n'a certainement aucun rapport avec tout ce qui m'est arrivé »)* se présente comme un mythe[17].

FREUD avait raison de penser que certains de ses collègues prendraient pour du roman ce qui se présente comme un mythe, prendraient, en quelque sorte, la forme pour le fond.

2.3 - L'ARRIERE PLAN DU MYTHE

Tout récit, dans son aspect linéaire, tend à faire croire à sa propre cohérence. Il s'organise, généralement, avec un début et une fin compréhensibles. C'est aussi le cas de l'histoire écrite par les historiens. L'histoire explique. Du moins, elle a une volonté de permettre de comprendre ce qui s'est passé. Pourtant, *« l'histoire est la science de l'embarras »*, dit LACAN[18] : *« l'embarrassant, c'est justement son rapport à la science. L'histoire, c'est un certain rapport au sens qui bute sans arrêt sur la signification. Ce que montre le structuralisme, c'est l'au-delà de la signification. C'est la prédominance du symbolique, soit celle du signifiant sur le signifié ou du sens sur la signification »*.
De sa place, l'analyste ne peut pas opérer à partir d'un savoir sur les mythèmes (soit des thèmes abordés par l'analysant). En tous cas, comme le rappelle LACAN dans Radiophonie[19] : *« ce n'est pas des mythèmes qu'un analyste fera jamais interprétation »*.

La révolution freudienne tient à une autre dimension contenue dans l'hypothèse de l'inconscient : celle de la répétition (on pourrait dire, aussi, de la pulsion). Ainsi, au-delà de ce qui se dit, de ce qui se passe, de ce qui se dit de ce qui s'est passé,

[17] J. LACAN. 1953, p 298
[18] J. LACAN. 2001.L'étourdit, 449 -496
[19] J. LACAN. 2001, p 411.

il y a ce qui se répète, ce qui fait retour de manière déguisée. L'impossible à dire.
Ce qui apparaît, dans une analyse, c'est la dimension fondamentale de la répétition. Est-ce celle-là, même, qui est aussi à l'oeuvre dans la structure du mythe ? Il n'est sans doute pas un hasard que, pour en témoigner, le sujet en analyse puisse procéder du récit mythique. L'analysant ne sait pas toujours s'il dit vrai. Ses souvenirs sont souvent trop imparfaits. Il a l'impression de toujours dire la même chose avec des variations, certes. FREUD avait postulé que cette faiblesse de la mémoire était le signe de la névrose. LACAN a postulé qu'il s'agit plus du cas généralisé du sujet contemporain.
De la pratique, l'analyste ne peut que constater, convenir que la mise en récit mythique ne suffit pas pour produire une analyse, ni un analyste. Quelque chose se répète dans et au-delà du langage : le silence de la pulsion. Tant qu'on écoute un mythe comme un récit ordinaire, outre qu'on n'y comprend pas toujours quelque chose d'emblée, ce qui n'est pas grave en soi, on se perd -le plus souvent- dans la dimension imaginaire du symbolique. Or, ce qui apparaît dans la cure, c'est que ce qui se répète, pour un sujet, ne procède pas de la même topologie que celle du mythe. Le mythe, nous l'avons vu, combine des mythèmes pour résoudre logiquement une contradiction. Il a un arrière plan, un au-delà de la structure. Ce qui opère, dans le mythe, ce sont ces déplacements de combinaisons qui varient et qui s'épuisent : *« Il n'opère ni de la métaphore, ni même d'aucune métonymie, il ne condense pas (…), il ne déplace pas, il loge »*[20], même à changer l'ordre des choses. Il est finalement explicatif à travers toutes sortes de discontinuités. La croissance du mythe est continue par rapport à sa structure qui est discontinue[21]. Le mythe procède d'un certain savoir disjoint qui opère du côté de la conjonction. L'histoire, aussi, procède de la conjonction propose Michel de CERTEAU : *« Si l'on définit le mythe comme un récit troué par les pratiques sociales, c'est-à-dire, un discours global articulant des pratiques qu'il ne raconte pas, mais qu'il doit respecter et qui, tout à la fois, manquent et le surveillent »*[22]. L'article d'histoire, comme tout texte ou toute représentation, ne peut échapper à une narrativité totalisante, légitimante, procédant, à la fois, des légendes culturelles et des opérations techniques.

L'au-delà du mythe réside, non pas dans sa structure, mais

[20] Jacques LACAN. 2001, p. 412
[21] Claude LEVI-STRAUSS. 1958, p. 264
[22] Michel de CERTEAU. 1986, p. 83

dans ses trous, donc, dans un certain silence.

> *« Nos pratiques techniques sont souvent aussi muettes, aussi circonscrites et aussi essentielles que l'étaient, jadis, celles de l'initiation, mais elles sont, désormais, de type scientifique. C'est relativement à elles que s'élabore le discours historique, en leur assurant une légitimité symbolique, mais en les « respectant ». L'histoire devient, alors, nécessaire à leur articulation sociale et pourtant contrôlée par elles, elle prend la place du mythe, elle peut même devenir le mythe scientifique d'une société qui rejette les mythes, elle prend, alors, en charge la fiction du rapport social »*.

> *« Du côté de la cure, le travail de l'analysant ne se joue pas dans l'universel de la structure, mais dans le jeu particulier de son rapport au langage. Il concerne cet au-delà de la structure mythique. L'enjeu est, donc, que la mythologie s'y réduise à l'extrême »*[23].

Ou Lacan reprenant une métaphore de LEVI-STRAUSS qui osait une comparaison entre le mythe et le cristal :

> *« Le mythe est un être verbal qui occupe, dans le domaine de la parole, une place comparable à celle qui revient au cristal dans le monde de la matière physique »*[24].

Voilà le mythe comme un être verbal, participant de la langue et de la parole dans une position analogue à celle du cristal, *« objet intermédiaire entre un agrégat statistique de molécules et la structure moléculaire elle-même »*.

Dans la cure, *« l'effet du langage ne s'y produit que du cristal linguistique »*. Soit une autre façon de nommer l'interprétation et ce sur quoi on doit procéder pour poser un acte analytique. Mais, cet effet se joue sur le plan de la pulsion, soit de la jouissance mise en jeu par le sujet. Or, cette jouissance n'est pas universalisable, elle est toujours ce que chaque sujet a de plus particulier.

Ce que FREUD révèle, avec l'hypothèse de l'inconscient, c'est ce qui se trouve masqué dans le mythe, *« c'est que l'homme de la femme ne sait rien, ni la femme de l'homme »* notamment en ce qui concerne la jouissance. Ce non savoir, soit un savoir qui n'existe pas, est en permanence en jeu dans le savoir mythique. *« Il n'y a pas de rapport sexuel formulable dans la structure »*[25], ce fut -justement- la célèbre formule de LACAN pour en témoigner.

---

[23] Jacques LACAN. 2001, p. 412
[24] Claude LEVI-STRAUSS. 1958, p. 264
[25] Jacques LACAN. 2001, p. 413

2.4 - QUELQUES CONSEQUENCES A DISCUTER

La société occidentale pensait avoir relégué la pensée mythique dans un second plan, depuis la renaissance et le XVII^{ème} siècle. Or, c'est à cette période que prennent place les grands styles musicaux. Comme si la musique prenait le relais du mythe. Pour prendre plaisir à la grande musique, il faut justement être capable *« à chaque instant, de rassembler ce que j'ai entendu jusque-là et ce que j'écoute maintenant »*[26]. Il y a des notes qui ne forment pas des mots, mais directement des phrases musicales. La musique est, à la fois, variations et répétitions de thèmes musicaux. Aujourd'hui, le relais serait pris par l'histoire qui renoue avec la tradition du récit. Elle apparaît, alors, morcelée, feuilletée, reprenant sans cesse les événements selon différentes entrées : des rois aux sujets, des gens de bien aux gens de peu, des savants aux illettrés... Ainsi, viendrait-elle fournir des représentations qui permettent de légitimer les formes que prennent les technologies contemporaines ?
Si l'histoire a pris la forme du mythe et relaie la pensée mythique traditionnelle, c'est aussi qu'elle pense, en dehors d'un regard critique sur la durée, sur le temps. Le mythe est bien trop occupé à sa structure. Il a cette tendance à gommer le rapport à la durée.
Certains, comme VIRILLO entre autres, ont souligné ce qui, dans la dimension du temps, est bousculé dans nos sociétés, soit la place prise par la vitesse. Vitesse des engins avec lesquels nous nous déplaçons, vitesse de l'information, vitesse des changements économiques, vitesse et son cortège de catastrophes en tous genres. Dans ce sens, Tchernobyl peut alors être pensé, soit comme un accident de la vitesse, autrement dit, un accident de la technique (où la vitesse des neutrons est en jeu), soit comme un accident de la pensée, soit les deux. Un moment où l'homme doit faire face à un mal invisible, global, sans appel, dans la très longue durée, un mal impensable.

« L'accumulation met fin à l'impression de hasard » écrivait FREUD, entre 1914 et 1915.

Cette phrase, mise en exergue de l'exposition sur

[26] Claude LEVI-STRAUSS. 1956, p. 43

« l'accident » : « soit ce qui arrive »[27], donne le ton de la manière dont les accidents sont typiques des événements importants du XX^{ème} siècle et sont vite versés au compte de l'histoire des sciences et des techniques et de leurs avatars possibles. Or, ces accidents sont prévisibles, ils le sont d'ailleurs, précisément, du côté des assurances qui passent leur temps, désormais, à calculer les probabilités des catastrophes possibles.
L'histoire, les médias sont ici convoqués pour raconter ce qui arrive et ce que tous ces discours cachent en décrivant, soit les conditions mêmes de production des accidents. L'hypothèse revient à celle de FREUD dans « Malaise dans la civilisation » : une des causes du malheur des hommes vient de leurs rapports entre eux. La pulsion de mort viendrait, ainsi, se loger du côté des techniques qui sont, alors, considérées comme de grands satans. Mais, cette pulsion est tout ce qu'il y a de plus humain et la technique n'est que ce que l'homme en fait.

Les mythes ont toujours constitué une série de repères pour une société. La désillusion mythique fait apparaître le manque de repère que seule l'histoire, aujourd'hui, serait capable de camoufler. L'homme moderne sait, aujourd'hui, que toutes les constructions culturelles, institutionnelles, sont des fictions. L'absence de repère oblige l'homme à en inventer sans cesse, mais chacun peut être facilement tenté par l'automaton de la pensée mythique universalisante et rassurante, au détriment du travail singulier et collectif qu'il s'agit de fournir pour instituer l'humain. Alors, on peut rappeler que l'oubli qui a constitué notre point de départ, ce qui, au contraire du mythe dans le discours, se présente comme une bribe est, aussi, un signe d'humanité important. L'oubli a été élevé, par FREUD, au rang de l'ignorance et non pas de l'erreur, comme pourrait le laisser penser, aujourd'hui, les neuro sciences. Quelqu'un qui n'aurait aucun trou de mémoire n'aurait rien à voir avec les humains, alors nous devons tous faire avec notre ignorance.
Pourtant, il y a peut-être oublis et oublis, tous les oublis ne se comparent pas. On peut entendre la thèse de Paul VIRILLO qui propose de penser, à la place de la crise de l'histoire qui serait -selon certains-[28] la crise de l'interprétation, la crise plutôt de la temporalité. La longue durée à fait son temps au profit de l'instantané, de l'immédiat, « du temps réel », c'est cela l'accident de l'histoire[29]. L'instantanéité du temps prédomine tellement, sur un plan de l'information mondiale,

[27] Paul VIRILLO. 2002
[28] G. NOIRIEL. 2003
[29] Paul VIRILLO. 1996

que l'accident, la catastrophe sont désormais mondial(isés) avant, peut-être, de devenir mondiaux, que s'y télescopent passé et présent, au profit d'un avenir réduit à l'immédiat, du fulgurant, du rapide et efficace tout de suite. C'est du côté d'une vision téléologique (télos : fin, et logos : discours, soit un ensemble de spéculations qui s'applique à la notion de finalité et aux causes finales) et théologique de l'histoire. C'est une vision qui échappe à tous, où passé et présent se combinent, sorte de paysage qu'on peut regarder où l'on voit l'origine et la fin de l'histoire, ou la fin du monde. Les technologies de la télésurveillance, la grande optique, se sont installées dans le monde, les « live cam », les caméras temps réel sur internet… Un monde sans angle mort, potentiellement toujours contrôlé, visible, regardable.

La psychanalyse apparaît, à cet égard, totalement à contre courant, donnant le temps au temps, pariant, donc, sur une certaine durée, courte ou longue, sur la durée qu'il faudra. L'instantanéité et la fulgurance n’y adviennent pas pour y rester figées, y être simplement épinglées, mais pour déloger ce qui, dans le rapport du sujet au langage, à la parole, ne cesse d'apparaître et de disparaître, de se répéter et de l'orienter à son insu.

Bibliographie

ALEXIEVITCH Sveltana

1997. ***La supplication, Tchernobyl, chronique du monde après l'apocalypse.*** Ed. J.C. Lattes, J'ai lu

CERTEAU (de) Michel

1975. ***L'écriture de l'histoire.*** Éd. Gallimard, NRF

1986. ***Histoire et psychanalyse : entre science et fiction.*** Éd. Folio, Histoire, 116 p.

1994. ***L'invention du quotidien, 1 et 2.*** Éd. Folio, Essais

FREUD Sigmund

1954. ***Les cinq psychanalyses.*** Ed. PUF

Les cinq psychanalyses : l'homme aux rats. Ed. PUF

HAMEL Patrice

2001. ***Au sens propre.*** Éd. Jean-Michel PLACE, Ministère de la Culture et de la Communication, Délégation aux Arts Plastiques.

KUNDERA Milan

2000. ***L'ignorance***. Éd. Gallimard, NRF

LACAN Jacques

1969. ***Séminaires XVI, notes dactylographiées, séance du 6 Juin.***

1953. ***Le mythe individuel du névrosé : Poésie et Vérité dans la névrose.*** Conférence au Collège Philosophique de Jean Wahl, Centre de Documentation Universitaire.

2001. ***Autres écrits : L'étourdit.*** Le champ freudien, Ed. Seuil

Autres écrits : Radiophonie. Paris, Ed. Seuil

Le parler angélique, figures pour une poétique de la langue.

Groupe de recherche sémio-linguistique de l'Institut National de la Langue Française, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

LEVI-STRAUSS Claude

1956. ***Mythe et musique.*** Entretien radiophonique avec la journaliste Carolle Orr. Jérôme Canadian Broadcasting Corporation pour Idéas.
Bulletin de la société française de philosophie. Séance du 26 Mai sur les rapports entre la mythologie et le rituel.
1957. ***Anthropologie structurale.*** Ed. Presse, Pocket
1985. ***Quand le mythe devient histoire.*** Le magazine littéraire, n° 223

NOIRIEL Gérard

2003. ***Penser avec, penser contre : itinéraire d'un historien.*** Ed. Belin

VIRILLO Paul

1996. ***La république des lettres, un paysage d'événements.*** Entretien avec Olivier MOREL. Ed. Galilée, Collection l'Espace Critique
2002. ***Ce qui arrive.*** Fondation Cartier pour l'art contemporain, Paris, Ed. Actes Sud, Catalogue de l'exposition

En annexe, la version abrégée du mythe du garçon enceint.

Les indiens Pawnee de la région centrale des Etats-Unis.
Extrait du Bulletin de la Société Française de Philosophie, séance du 26 mai 1956.

> *« On nous parle d'un village où naît un enfant mâle. A un âge fort tendre, celui-ci découvre qu'il possède des dons de guérisseur. Il en fait l'expérience par hasard. Personne ne lui a rien enseigné. Il ne connaît pas de formule. Ce pouvoir lui appartient de façon innée, il ne sait comment ni pourquoi, mais chaque fois qu'il essaie de guérir un cas désespéré, il réussit toujours à sa propre stupéfaction...*
> *Dans un autre village, vit un sorcier d'âge avancé, solidement établi et jouissant d'une réputation officielle. Il entend parler de ce cas miraculeux et en conçoit quelque jalousie. Accompagné de sa femme (ce point est important), il vient rendre visite à son jeune confrère, lui apporte des cadeaux et lui explique qu'il souhaiterait échanger avec lui ses secrets. Pendant plusieurs jours et plusieurs nuits, il raconte au garçon comment il a acquis son pouvoir. Le garçon l'écoute avec beaucoup d'intérêt, mais reste coi. Ces visites se répètent. Le vieux sorcier s'impatiente et dit : « je t'ai tout raconté. Il commence à être temps que de ton côté tu m'apprennes d'où tu tiens tes pouvoirs ? Et le jeune garçon, avec une mauvaise volonté apparente qui est seulement preuve de sa candeur, répond « je ne sais rien, je ne sais pas pourquoi je suis un sorcier capable de guérir ». Le vieillard, incrédule, conçoit beaucoup d'aigreur de cet apparent refus et il ensorcelle le jeune garçon en lui offrant une pipe bourrée d'herbes magiques. Le jeune garçon s'aperçoit, ensuite, avec douleur, que son ventre grossit : il est enceint ! Réduit au désespoir par une condition aussi humiliante, il décide d'abandonner les siens, de partir à l'aventure et de se laisser dévorer par les animaux sauvages. Il arrive dans une région périlleuse ; des avertissements viennent de partout : « N'entre pas, n'avance pas, tu risques ta vie », il répond : « cela m'est bien égal ! ». Et il tombe au milieu des animaux surnaturels qui, chez les indiens Pawnee, sont les patrons des pouvoirs magiques. Les animaux sont pris de pitié pour son état monstrueux. Ils décident de le guérir. Certains rongeurs extraient les os du foetus et les dévorent. Les ours se chargent, eux, de pratiquer une*

opération césarienne et de consommer les chaires. Le jeune garçon est débarrassé et guéri. De plus, les animaux lui enseignent leurs pouvoirs surnaturels grâce auxquels il rentre dans son village et tue le vieux sorcier par manipulations du crâne de loutre que lui ont donné ses sauveurs ».

Résumé par Claude LEVI-STRAUSS de la version donnée par DORSEY qui occupe 15 pages de texte.

Chapitre 3

DU FLIC A LA COUTURIERE : CHANGEMENT DANS LA REPRESENTATION

François BOURSIER

Il s'agira de saisir, dans leur réalité historique des années 70 et de la fin des années 90, la mise en tension de ces deux époques et les représentations qu'elles produisent dans ce champ d'observation qu'est, pour nous, le travail social. Pour cela, nous nous appuierons sur les deux numéros de la revue « Esprit » consacrés au travail social, en Avril 1972 (« Pourquoi le travail social ? ») et Mars 1998 (« A quoi sert le travail social ? »).

3.1 - 1972 : LE TRAVAILLEUR SOCIAL EST UN FLIC

Dans sa triple généalogie acceptée (service social, éducation spécialisée et animation), le travail social à vécu, à l'aune de la société et de son contexte, une belle aventure. Le vingtième siècle est aussi « orthopédique » que son prédécesseur. Il y ajoute, dans sa deuxième séquence, le talent de l'organisation. C'est dans le cadre du « modèle français » que le travail social va trouver la justification de son développement et la nécessité de sa professionnalisation. Issu de la révolution française, ce modèle se nourrit de l'idéal d'émancipation. Celui-ci érige un individu délié, dégagé de ses attaches, accompagné d'un déni de reconnaissance. Ce modèle s'appuie sur un corps de pensée : les droits de l'homme et l'universalisme. Dans ce cadre, il n'y a pas d'autonomie du social, ni même de reconnaissance du social. Il est assimilé par le politique. La question du travail social est toujours une question politique, en France.

Est-ce alors un hasard si, en 1972, à quelques encablures de Mai 68, l'interrogation centrale est la suivante : *« Pourquoi le travail social ? ».* Etat de crise général de la profession, Jacques DONZELOT écrit un article intitulé « Travail social et lutte politique » :

> *« Les techniques de l'assistance, son principe même, présupposent une marginalité de leur objet et leur insignifiance politique. Pourquoi ? La question se dédouble : qu'est-ce qui relève du politique, quels types de découpage instituent le politique comme tel et ses frontières ? Qu'est-ce que la marginalité au regard des luttes politiques, pourquoi dit-on d'une lutte qu'elle est marginale ? La montée de ces luttes, précisément appelées marginales, pose le problème de leur globalisation. Problème stratégique, mais aussi, problème tactique : à l'intersection du politique institué et*

> *des luttes marginales, ce sont les principes de la pratique politique qui deviennent l'objet d'interrogation essentiel. Cette interrogation est formulée indirectement par les travailleurs sociaux, couche de professions, sinon nouvelles, du moins renouvelées, et qui viennent poser, dans les facultés, les problèmes qui les assaillent dans leur pratique, du fait de la montée progressive des luttes d'une population dont on ne leur avait pas dit qu'elle serait autre chose qu'un matériau complaisant à des techniques apprises. Coincés entre une tradition charitable unanimement décriée et l'émergence de lutte qui disqualifient leur position, ils viennent aux portes des universités demander le salut : un supplément de savoir »*[30].

Dans ce même numéro, Gilbert MURY, formateur en travail social écrit :

> *« Le psychiatre est un flic. Le prof. est un flic. Le travailleur social est un flic. Vrai ou faux ? En tout cas, même des psychiatres, des profs et des travailleurs sociaux le disent, surtout des jeunes. Et on conviendra facilement que les institutions officielles n'ont jamais payé quelqu'un sans attendre de lui qu'il contribue au maintien de l'ordre, que ce soit en maniant la matraque, les principes de la morale bourgeoise ou des méthodes plus subtiles de séduction… Les âmes charitables ne subventionnent pas, non plus, pour le plaisir des œuvres privées qui se penchent sur les inadaptés. Il ne serait donc pas nécessaire d'écrire un article pour découvrir ce que la bourgeoisie attend des travailleurs sociaux »*[31].

Malaise dans la profession au moment de son apogée. Voilà une manière détournée de s'inscrire dans un grand récit qui serait de retour. Le doute est très net quant à la raison d'être de cette profession et sur les motifs de son expansion, entre 1945 et 1970. Jean-Marie DOMENACH, alors directeur de la revue « Esprit », avait saisit le paradoxe du moment, malaise d'une profession au moment de sa formidable expansion et de sa pleine reconnaissance par la société et l'Etat. Une conception classique du travail social s'impose. Il s'agit d'exercer une action (mesures, prestations, etc.) auprès d'un individu, de nature à lui faire accepter les normes collectives ou adapter ces normes à la situation de celui-ci. Le travailleur social doute, désormais, de la fonction qu'on lui demande d'assumer.

---

[30] Jacques DONZELOT. 1972, p.654.
[31] Gilbert MURY. 1972, p. 612.

3.2 - 1998 : A QUOI SERT LE TRAVAIL SOCIAL ? A RECOUDRE

Introduisant le numéro d'Avril 1998, Jacques DONZELOT et Joël ROMAN écrivent :

> *« Nous avons choisi pour titre, au numéro de 1998, une interrogation qui n'est similaire qu'en apparence : à quoi sert le travail social ? Manière de dire que ce qui fait problème, aujourd'hui, ce n'est pas tant la fonction du travail social par rapport au système social que son utilité pour les usagers. »*[32].

Cette réflexion s'inscrit dans un nouveau contexte marqué par un double constat : une relative dévalorisation de l'image du travailleur social et une perte de prestige qui va de pair avec l'arrivée, sur le terrain, de nouveaux acteurs de l'action sociale.

En 1972, « *Le travail social, c'est le corps social en travail* » et de s'interroger sur la société objet d'un travail. En 1998, l'enjeu n'est plus de dénoncer la société, mais de la produire. Le flic de 1972 devient la couturière de 1998. Il ne s'agit plus de mettre aux normes des individus, mais de faire société avec eux.

> *« Il faut produire la société. Mais cela ne se fait plus en réduisant les résistances individuelles, pour faire entrer ses membres dans un schéma conduisant de l'intégration à la protection grâce à l'acceptation des normes industrielles de production. A présent, il faut produire la société, en prenant acte de la dislocation de ce schéma, de la perte de crédibilité de cette règle du jeu. Il faut produire la société pour elle-même, comme un bien propre, comme un besoin objectif, parce que la perte des repères sociaux, des règles communes de respect et de reconnaissance mutuelle ajoute, aux dégâts que produit la carence en emplois disponibles, la défaillance de l'intégration par la production. Il faut alors la produire, non plus en soumettant les individus, mais en les sollicitant, en mobilisant leurs affects, leurs aspirations, leurs désirs, en misant sur eux, en leur demandant de faire exister la société par leur désir, de prouver leur utilité lorsque celle-*

[32] Jacques DONZELOT, Joël ROMAN. 1998, p. 8.

> *ci ne va plus de soi et qu'on ne sait plus quelle forme lui donner »*[33].

La conception mise en évidence dans la période antérieure semble, désormais, se dissoudre dans de multiples pratiques à l'aune des nouveaux métiers du social apparus récemment. Robert CASTEL, dans ce numéro de la revue, analyse le passage du travail social à la gestion sociale du non travail :

> *« Le travail social a à faire avec ce qu'on appelle communément des populations à problème. Entendons, par là, des individus ou des groupes qui souffrent d'un déficit d'intégration, qui ne s'inscrivent pas ou s'inscrivent mal dans le système réglé des échanges sociaux… deux interprétations sont possibles de cette situation décalée. Elle peut tenir à une incapacité propre de l'individu… on parlera, alors, de pathologie, de handicap, de déficience… on peut prétendre, au contraire, que le déficit renvoie à une carence de l'organisation sociale qui ne fournit pas, à ses membres, les moyens nécessaires pour s'intégrer »*[34].

Il s'est opéré un glissement de l'un à l'autre. Si Robert CASTEL rappelle que le travail social n'a jamais eu bonne conscience, ce qui le frappe, aujourd'hui, c'est que : *« Le travail social apparaît plutôt hanté par l'incertitude du registre sur lequel il opère »*[35].

Avec la mutation de nos systèmes économiques et sociaux, les travailleurs sociaux vivent la remise en cause de leur mission : chômage, l'urgence plutôt que l'action de long terme, punition plutôt qu'éducation. Ce dossier se conclue par la mise en évidence de trois scénario possibles : une refondation de la conception réparatrice du travail social, devenir l'âme d'un mouvement social naissant ou, alors, repenser la médiation sociale. Tentative de mise en récit à nouveau ?

---

[33] Jacques DONZELOT, Joël ROMAN. 1998, p.18.
[34] Jacques DONZELOT, Joël ROMAN. 1998, p. 28.
[35] Jacques DONZELOT, Joël ROMAN. 1998, p.34.

3.3 - MALAISE DE LA PROFESSION, MALAISE DE LA REPRESENTATION

Ce qui nous apparaît à l'évidence, c'est que la profession de travailleur social exprime en permanence un malaise, quels que soient le contexte, l'environnement et les messages qu'il lui adresse. Que ce soit en pleine apogée ou en période de remise en cause, la profession se soupçonne elle-même. La représentation qu'elle se construit pour elle-même se traduit, toujours, par une « ligne de fuite » voulue ou imposée.

Ces deux numéros de la revue « Esprit » nous parlent du présent du passé des travailleurs sociaux et du passé qui est leur présent, pour paraphraser Paul RICŒUR. François DOSSE, dans une biographie de Michel de CERTEAU, *« Le marcheur blessé »,* évoque sa rencontre avec un autre historien, Alphonse DUPRONT. Il décrit, ainsi, leur manière d'écrire l'histoire : *« CERTEAU traque la nouveauté sous le langage de l'ancien, alors que DUPRONT cherche les manifestations archaïques dans le présent »*[36].

La réflexion de la revue « Esprit », en Avril 1998, s'inscrit dans une période historique précise : 1972-1998. Crise et mutation, grande transformation du monde (Karl POLANYI) qui ébranle, jusqu'à le remettre en cause, notre Etat providence. La crise du travail social se nourrit de la crise générale. Le doute interne à la profession se renforce d'un soupçon qui lui est extérieur. La fringale d'histoire, chez les travailleurs sociaux, révèle le malaise :

> *« Tous ces discours, en effet, s'articulent sur un réel perdu (passé) ; ils réintroduisent comme relique, à l'intérieur d'un texte clos, la réalité qui s'est exilée du langage. Il semble que les mots ne pouvant plus être crédités d'un rapport effectif avec les choses qu'ils désignent, sont d'autant plus aptes à formuler des sens qu'ils sont moins limités par une adhésion au réel. Aussi, plutôt qu'un retour au réel, le réalisme exprime la mise en disponibilité d'une population de mots jusqu'ici affectés à des faits particuliers et, désormais, utilisables dans la production de légendes ou de fictions »*[37].

---

[36] François DOSSE, p. 110.

[37] Michel de CERTEAU. 1975, p. 67. Dans ce passage de l'écriture de l'histoire, Michel de CERTEAU fait référence à un texte de Roland BARTHES : « Le discours de l'histoire » paru en 1967, dans Social Science Information, VI, 4, 1967, pp.65-75.

Dans la période du premier malaise (le travailleur social comme flic), nous sommes en pleine phase structuraliste et, pour les historiens, c'est la domination de l'école des Annales dont Fernand BRAUDEL est la figure centrale, à ce moment là. Lui qui écrit, dans un de ses derniers ouvrages, « L'identité de la France » :

> *« L'histoire de longue durée est ainsi une sorte de référence par rapport à laquelle tout destin, non pas se juge, mais se situe et s'explique. Cette histoire ne limite-t-elle pas (je ne dis pas supprime), à la fois, la liberté et la responsabilité des hommes ? Car ils ne font guère l'histoire, c'est l'histoire, elle surtout, qui les fait et du coup les innocente »*[38].

C'est là que prend toute sa dimension le rejet de l'histoire événementielle, des faux semblants de la narration et de la trop grande proximité entre l'histoire et la fable. Roger CHARTIER l'analyse et constate : *« A la place occupée par les personnages et les héros des anciens récits, la nouvelle histoire installait des entités anonymes et abstraites »*[39].
Il n'y a pas place pour le sujet.

La crise évoquée précédemment porte en elle une crise de l'histoire en ébranlant les certitudes des historiens. Crise inaugurée par le reflux des grands modèles explicatifs. Dans le champ de l'histoire, revient le sujet avec la biographie. L'envers de l'histoire en série, écrit Roger CHARTIER parlant de Michel de CERTEAU, c'est le surgissement du singulier, de l'exception, de l'écart.

> *« En fidélité à cette épistémologie de l'écart, toute son œuvre d'historien a mis, au centre de sa démarche, l'analyse précise, attentive, des pratiques par lesquelles les hommes et les femmes d'un temps s'approprient, à leur manière, les codes et les lieux qui leur sont imposés, ou bien subvertissent les règles acceptées pour composer les formes inédites »*[40].

Michel de CERTEAU a su montrer, dans son travail, combien l'homme ordinaire n'est pas sans ruse, ni refuge, face aux entreprises qui voudraient le déposséder et le domestiquer, éloge de la perruque, du braconnage et des *« arts de faire ».*

> *« D'un mot, on pourrait dire que la mystique est une réaction contre l'appropriation de la vérité par les clercs qui se professionnalisent à partir du XIII*ème *siècle ; elle privilégie les lumières des illettrés, l'expérience des*

[38] Fernand BRAUDEL. 1999
[39] Roger CHARTIER. 1998, p. 91.
[40] Roger CHARTIER. 1998, p. 169.

> *femmes, la sagesse des fous, le silence des enfants ; elle opte pour les langues vernaculaires contre le latin académique. Elle maintient que l'ignorant a compétence en matière de foi (…) La mystique, c'est l'autorité de la foule, figure anonyme, qui fait un retour indiscret dans le champ des autorités académiques »*[41].

La figure de l'usager, homme ordinaire, dans les institutions sociales, s'impose au moment ou le travailleur social exprime son malaise. Saül KARSZ évoquant les trois figures du travail social : la charité, le prise en charge et la prise en compte, propose cette analyse :

> *« Chacune met en scène des personnages ad hoc. La charité s'adresse à des créatures, soit à des personnes prises dans le manque, dans le dénuement… la prise en charge présume que ses destinataires ont des demandes… la prise en compte, enfin, s'adresse à des sujets socio désirants, pris dans leur double et inextricable dimension idéologique et inconsciente »*[42].

Nouveau malaise en perspective ?

[41] Michel de CERTEAU. 1980, cité par Roger CHARTIER
[42] Saül KARSZ. 2004, p. 64

Bibliographie

BRAUDEL Fernand
1999. ***L'identité de la France***. Paris, Flammarion, Champs.

CERTEAU (de) Michel
1975. ***L'écriture de l'histoire*****.** Paris, Éd. Gallimard, Folio histoire, p.
1980. ***L'invention du quotidien*****.** Paris, Ed. U.G.E., Coll. 10/18, t. 1 « Arts de faire », p.

CHARTIER Roger
1998. ***Au bord de la falaise*****.** Paris, Ed. Albin Michel, p.

DONZELOT Jacques
1972. ***Travail social et lutte politique*****.** Paris, revue ESPRIT, « Pourquoi le travail social ? » Avril-Mai n° spécial, pp. 654 à 673

DONZELOT Jacques, ROMAN Joël
1998. ***A quoi sert le travail social ?*** Paris, revue ESPRIT, pp. 654 à 673

DOSSE François
Le marcheur blessé.

KARSZ Saül
2004. ***Pourquoi le travail social ?*** Paris, Ed. Dunod,

MURY Gilbert
1972. ***Note sur l'évolution du travail social.*** Paris, revue ESPRIT, Avril-Mai n° spécial, pp. 612 à 628

Chapitre 4

D'ECRIRE L'HISTOIRE

RELECTURE D'OBSERVATIONS A PARTIR DE Michel de CERTEAU

Jean-Marc BERTHET

Je voudrais, ici, essayer de tirer plusieurs fils à partir de l'œuvre de Michel de CERTEAU. Il y aurait un premier fil qui serait relatif à un retour, via de CERTEAU, sur un travail récent de recherche que j'ai pu mener autour de pratiques de « jeunes de la périphérie » dans les « espaces de centre-ville » à Lyon, à la Part-Dieu et Rue de la République[43]. Je mets d'emblée des guillemets à ces qualificatifs, tant ils sont saturés, surdéterminés, tant il est difficile de savoir de ce dont on parle. Bref, un second fil serait relatif à la question de l'écriture sociologique, en tant qu'écrire, c'est décrire.

Pour trouver de CERTEAU lorsque vous allez dans une librairie, il faut être patient. Ainsi, « Histoire et psychanalyse » avait déjà été imprimé dans la collection Folio Essais qui est plutôt une collection philosophique ou contemporaine. Il est réédité en collection Folio Histoire et se trouve dans le rayon psychanalyse. De ce petit point de départ, tout est dit de l'inclassable, qu'il faudrait classer, qu'est Michel de CERTEAU.

Du côté de la sociologie et de la sociologie urbaine, en particulier, puisque c'est mon lieu bien souvent, ce que l'on a retenu de l'œuvre de Michel de CERTEAU, ce sont surtout les *Arts de Faire*, ce travail autour des ruses du quotidien qui sont d'autant plus intéressantes pour cette même sociologie urbaine, en particulier, qu'elles permettent de sortir de la machinerie marxiste de la ville qui, à la fin des années 1970, commençait à tourner en rond. Dans cet ouvrage, c'est la critique faite par de CERTEAU des travaux de FOUCAULT et BOURDIEU qui a permis, à certains, de découvrir les tactiques et les subjectivités, bref, tout ce qui pouvait permettre de résister à l'imposition quasi mécanique des dominations et des disciplines. Ruses, métis, perruque, tout était en place pour penser un à-côté du social traditionnel, une forme d'écart que la recherche traditionnelle invisibilisait car, ce faisant, elle oubliait de penser son lieu de production. Pour rester dans la ligne de Michel de CERTEAU, il y a un exemple assez célèbre, en ce sens, dans la sociologie, c'est l'affaire de PLOZEVET qui va marquer son époque. On envoie, en Bretagne, une équipe de sociologues pour mener une recherche collective dans un village breton, dans les années

[43] Cf. notre étude " Lyon, la banlieue et leur centre, jeunes entre la Rue de la République et la Part-Dieu à Lyon ", FASILD, Juillet 2002 dans le cadre du programme interministériel de recherche : " Culture, ville et dynamiques sociales ". On trouvera une synthèse de ce travail dans l'ouvrage dirigé par André BRUSTON « Des cultures et des villes, mémoires au futur », La Tour d'Aigues, Aube, 2005.

1960. Edgar MORIN en ramènera un ouvrage célèbre en oubliant juste une chose : la question du patois n'y est jamais abordée, alors même qu'elle constitue encore, pour partie, l'ordinaire des conversations villageoises…

Il faut, par ailleurs, souligner que les autres ouvrages de Michel de CERTEAU sont, finalement, plutôt négligés dans un cursus traditionnel de sociologie. Et c'est la raison pour laquelle, « L'écriture de l'histoire »[44] m'a posé de nombreuses questions à sa découverte. Il se trouve que cette lecture est venue faire écho, après-coup, à un travail que j'avais mené récemment. C'est de cela dont je voudrais essayer de rendre compte. Réhabiliter le travail d'observation, sans céder aux gloses de l'observation participante et essayer d'en rendre compte à travers la production écrite, tel est le propos.

4.1 - UNE PRATIQUE : L'OBSERVATION. COMMENT LA DIRE ?

Pour le sociologue urbain, le sens le plus approprié serait la vue. D'une certaine façon, le travail de la sociologie urbaine, dans sa version goffmanienne, serait un travail d'observation des observateurs. Comment écrire alors le silence, ce travail muet d'observation des observateurs qui engage les regards ? Rappelons, rapidement, les termes de la sociologie goffmanienne relative aux interactions non focalisées, tels qu'ils sont reformulés par Isaac JOSEPH[45], tout ce qui constitue l'ordinaire des situations de co-présence d'individus qui ne se parlent pas, au sens où ils ne verbalisent rien entre eux, mais qui pourtant échangent beaucoup : regards, adaptation des déplacements à ceux de l'autre, … Ce qui est caractéristique des interactions non focalisées, c'est qu'elles mettent en scène un principe d'observabilité mutuelle et qu'elles permettent des inattentions civiles.

L'observabilité mutuelle, c'est tout le jeu des regards qui président à une rencontre entre individus qui ne vont pas se parler. En ce sens, il faut toujours penser que voir, c'est aussi être vu, que s'il y a de l'acteur, il y a aussi du spectateur, et que l'acteur peut devenir spectateur et le spectateur, acteur…

[44] Michel de CERTEAU. 1975.
[45] Isaac JOSEPH. 1998.

L'inattention civile, c'est cet ensemble de traits de civilité (politesse, manières de faire et d'être dans les espaces et les lieux publics). L'inattention civile, c'est montrer à autrui qu'on l'a bien vu et que l'on espère que lui aussi nous a vu dans ces espaces que l'on pratique, mais c'est un peu plus, c'est aussi lui signifier qu'il ne fait pas l'objet d'un regard ou d'une intention particulière et que l'on en attend autant de lui. Pour parler GOFFMAN, si vous fixez trop longtemps du regard un ou une inconnue, vous risquez de créer un petit malaise dans l'interaction.

Le travail que j'ai mené s'articulait, donc, autour de l'observation des pratiques des jeunes de banlieues dans des espaces de centre-ville, à Lyon : à la Part-Dieu (centre commercial) et rue de la République (principale artère commerciale du centre). Jeunes de banlieues en centre-ville, autant de termes surchargés de sens qui me posaient question en termes d'accès au terrain. Du coup, pour de nombreuses raisons, le choix méthodologique qui a été fait fût de ne réaliser que des observations dans ces espaces, sans en passer par l'entretien avec les publics observés.

Finalement, il s'agissait de réactualiser le vieux principe de BERKELEY qui postule qu'*« exister, c'est être perçu »* (esse est percipi) en se demandant ce que pourrait être l'être de ce paraître, alors que le paraître suppose, par définition, quelqu'un à qui paraître. Puisque le travail principal tourne autour de l'être de ce paraître, il a semblé préférable de ne pas apparaître comme enquêteur, mais bien de se rendre anonyme dans la foule et, donc, d'apparaître comme quelqu'un de neutre parmi d'autres à qui paraître. Puisque ces espaces favorisent l'anonymat ou la possibilité de l'anonymat, il fallait se rendre anonyme, un passant circulant.

Il s'agissait donc, dans la mesure du possible, de recueillir pêle-mêle : bribes de récits urbains, textes des gens, arabesques des parcours, farandoles des regroupements, de leur composition, recomposition, décomposition, détournements vestimentaires… Le minimalisme de la ville, sa banalité, sa quotidienneté ; comprendre ce « faire encore » lorsqu'il n'y a, en apparence, pas grand-chose à faire. Il s'agissait, aussi, de revenir sur ce qu'il en est de la consommation et de la dépense dans ces lieux marchands, pas simplement sous l'angle de la marchandise, mais sous l'angle des regards éclatés, nouveaux, intrigués, dépités, ironiques, amusés, tristes qu'ils peuvent permettre. L'hypothèse faite, ici, et l'option méthodologique qui va avec,

ont consisté à très peu s'intéresser aux pratiques consuméristes des jeunes observés, mais à quasiment tout le reste de leurs pratiques dans ces espaces. Pourquoi ? Pour une raison assez simple : l'acte de consommation dans ces espaces, pour ces populations, reste assez marginal. Ce travail est donc le fruit d'un double parti pris méthodologique : ne réaliser que des observations sans entretiens dans les espaces et mimétiser le caractère, à priori anonyme, de ces espaces pour mieux les comprendre…

Il y a un principe d'incertitude à la base des observations, la difficulté à saisir le mouvant dans l'immobilité et, inversement, ce qui est statique lorsque l'on se déplace. Comment observer dans le flux de populations, dans la foule ? Pour commencer, on peut y flâner.
Le rapport aux espaces urbains, c'est aussi le rapport à la flânerie (cf. Walter BENJAMIN), à la marche, à la nécessité de la bousculade et des corps à corps. *« Le flâneur »*, nous dit Isaac JOSEPH[46], *« a pour principale qualité de présenter une atrophie du sens de l'orientation pour une hypertrophie de l'œil »*. Mais, comme en même temps, rue de la République, le lieu du flâneur est devenu un lieu du savoir, le flâneur qui veut tout voir en étant le plus discret possible ne peut, finalement, que regarder ses pieds et les crottes de chiens ou en l'air et les caméras de vidéosurveillance pour échapper aux sollicitations répétées, protéiformes des instituts de sondages, des militants de Greenpeace, des vendeurs de journaux ou de cartes postales pour l'insertion des sans-logis, des signataires contre les mines anti-personnels, des mendiants, des distributeurs de publicité… Un mercredi après-midi, rue de la République, du Mac Donald à la place de la République, au moins dix personnes peuvent vous interpeller sur quelques centaines de mètres.
Le flâneur favorise son alpaguage par le sondeur. Bref, le flâneur rue de la République est condamné à flâner au bar, sur les terrasses, à l'écart de la foule. Le flâneur, s'il veut flâner, est obligé de réintroduire un dispositif scénique propre à la flânerie, un dispositif très foucaldien de nouvelle distorsion du couple voir/être vu. Le flâneur peut de moins en moins flâner en semaine, rue de la République, il est constamment sollicité non pas par la foule, mais par les perturbateurs de la foule, ceux qui stationnent, ceux qui instituent le lieu comme lieu de savoir. Savoir Rue de la République, c'est stationner. Circuler, c'est ne pas savoir, au sens où savoir, ce serait s'arrêter pour interroger des populations...

[46] Isaac JOSEPH. 1984, p. 43

Beau dilemme pour le sociologue à qui l'on a appris l'importance de mimétiser l'objet. Comment peut-il circuler Rue de la République et savoir quelque chose ? Du coup, plus il y a de foule, plus on peut flâner, car les perturbateurs de la flânerie gênent moins dans le flux important. La foule protégerait la flânerie. Mais en même temps, plus il y a de foule et moins on peut flâner, car on est happé dans la masse de la foule et sa vitesse. Le flâneur et la lenteur qu'il présuppose font obstacle aux mouvements de la foule. Pour comprendre ce qui se jouait dans ces espaces et à partir du moment où les mobilités constituaient une part importante des pratiques des jeunes, il m'a fallu suivre ces mobilités, les répéter, en bref, mimétiser l'objet et me trouver comme les jeunes à déambuler, tant à la Part-Dieu que rue de la République. L'observation, en soi, ne suffit pas si ne s'y rajoute pas un principe de mimétisation de ce qui est observé. Et là, on se rend compte de quoi ? Que les jeunes observés, eux **flânent**, car ce sont les seuls publics qui ne se font qu'exceptionnellement importuner dans leurs parcours.

Bien, je ne veux pas m'éterniser sur ces petites scénettes urbaines qui constituent une partie importante du travail, mais bien revenir sur ce que donne la place accordée aux observations dans un travail de ce type. Que nous disent-elles que les entretiens ne nous auraient pas donné ?

Dériver dans la construction de l'objet oblige à questionner la part ludique que ces espaces déploient. A l'intérieur de celle-ci, les jeux de la drague et la différenciation des filles et des garçons dans ces jeux et dans ces espaces m'ont paru être un fil directeur fécond. A celui-ci, se sont rajoutées les logiques de contrôle et de contrôle à l'accès dans ces lieux. Cette dérive est liée à la méthode utilisée : suivre des parcours des jeunes. Ce sont bien les suivis de parcours qui m'ont obligé à dévier vers les questions de genre et de sécurité, alors que j'étais parti d'espaces urbains comme espaces d'apprentissage de la ville, je me suis retrouvé sur la question des espaces urbains comme espaces d'apprentissage des rencontres des uns avec l'autre sexe.

Observer permet de dévier la problématique initiale à condition d'admettre que la problématique n'est jamais figée, mais qu'il s'agit plus de passer et d'accepter la surprise et l'étonnement qui permettent les détours. A partir du moment où l'on observe, il faut rajouter la place de l'observateur dans

l'observation. Donc, observer des observateurs, c'est revenir s'observer soi-même dans l'observation.
L'apprentissage de l'urbanité ou d'une culture urbaine se tourne, alors, vers ses liens avec la construction des identités sexuelles. L'entrée « jeunes dans les espaces urbains » se tourne, alors, vers la question des genres. Effet de mode ou mise à jour d'un vieux phénomène ? Je pense plutôt qu'il s'agit d'une nouvelle manière d'appréhender ces espaces. Jusque-là, il avait été peu insisté sur la question des identités sexuelles dans les espaces urbains.[47] J'ai, ainsi, peu à peu, décidé de laisser de côté les problèmes de qualification de ces espaces : entre espace public et espaces commerciaux, simulacre… pour me tourner résolument vers ce qui s'y jouait en termes de pratiques, passer donc de l'apprentissage de l'urbanité à l'apprentissage d'une identité sexuelle. Partir des lieux de drague implique de revenir sur les lieux de mise en scène, sur les lieux de médiation, sur les lieux d'expérience… Un lieu d'expérience, c'est un lieu dans lequel des personnes acquièrent plus de grandeur… Un lieu de la rencontre et des hasards, de la suspension des déterminismes et des contraintes, suspension est le bon mot, le temps se suspend dans la foule… Mais, aussi, un lieu de contrôle.

La rue de la République est inscrite au patrimoine (on préserve l'existant : le caractère initiatique du lieu pour les jeunes de banlieues…). Et dans ce travail de préservation de l'existant, ce que les jeunes préservent, c'est -en le réinventant- le caractère déambulatoire des lieux. Préserver les espaces publics, c'est les constituer en patrimoine de quelque chose qui disparaît. Ce qui disparaît, il n'est qu'à regarder les passants, rue de la République, c'est le lieu comme espace de déambulation et de flânerie… La rue de la République est le lieu de toutes les visibilités lyonnaises. Tous les week-ends, un nouvel événement : du folklore portugais organisé par les associations de la ville aux klaxons des Turcs lorsqu'ils se qualifient pour la demi-finale de la coupe du monde de football, en passant par les jeunes en scooters qui remontent la rue de la Ré. en hurlant et en tenant un drapeau algérien, l'après-midi du match à venir France-Algérie ou, encore, les défilés lors de la victoire de l'Olympique lyonnais de football dans le championnat, tout est bon pour, encore et toujours, affluer au centre ou à son image...

[47] Voir, ainsi, l'article de M. KOKOREFF. 1996. L'auteur n'évoque quasiment pas, à l'intérieur de la jeunesse, les divisions filles-garçons et la construction des identités sexuelles.

La Part-Dieu est plus tournée vers le commerce, plus introvertie, plus sécurisée, même si ses allées restent animées toute l'année par des expositions, des salons, des spectacles, etc. Pourtant, elle permet tout un jeu d'aventure pour les jeunes qui la fréquentent. A la Part-Dieu, les magasins sont ouverts sans vitrine, mais cela reste intimidant d'y entrer, même si les jeunes rentrent plus facilement dans les magasins à la Part-Dieu que rue de la République. Il y a un tel travail de pacification à la Part-Dieu que, finalement, la seule chose qu'il reste à faire vraiment, hormis acheter, c'est regarder sans se parler. Et lorsqu'on est jeune ou adolescent, regarder sans se parler, c'est souvent regarder et chercher du regard l'autre sexe, jauger, juger, hiérarchiser les corps vus en corps sus.

A l'arrivée, deux grandes différences entre ces espaces ont été pointées qui n'en épuisent pas le sens, loin s'en faut : les possibilités expressives qui peuvent s'y exercer et les systèmes de contrôle. En bref, rue de la République, on peut danser, hurler, chanter, boire et manger dans la rue. A la Part-Dieu, tout est beaucoup plus rigidifié pour faciliter et fluidifier les circulations de passants et de consommateurs. Ces deux lieux travaillent différemment l'accessibilité en leur sein, mais les contrôles à l'accès, dans leur accroissement, favorisent les modes de leur détournement. Ainsi, il y a des mendiants rue de la République et à la Part-Dieu. Ils mendient dans la rue sur la Presqu'île, ils sont quasi invisibles dans le centre commercial, se contentant de faire discrètement les poubelles. Dans ces systèmes de contrôle à l'accès, deux m'ont plus particulièrement intéressé : le contrôle à l'accès des jeunes, par les vigiles, dans le centre commercial et le contrôle à l'accès des faveurs des jeunes filles pour les garçons qui les obligent, les uns et les autres, à puiser et à inventer de nouvelles ressources pour alimenter le travail de préservation de soi et de sa face. La différence entre ces deux espaces tient, aussi, dans la manière dont on confie son corps à une institution. Comment s'y inscrire pour être, comment avoir confiance dans l'institution… C'est qu'il nous faut beaucoup travailler pour permettre que ceux qui nous entourent dans ces espaces puissent se déplacer aussi. Il nous faut beaucoup travailler pour maintenir un cadre de bienveillance dans ces espaces, même si d'autres tentent, à leur manière, d'y contribuer (les vigiles). C'est ce travail que j'ai souhaité donner à voir. Ce travail de préservation d'une institution contenante est d'autant plus important qu'il se réalise dans ces lieux-là.

REINVENTER LA VILLE ?

Les usages des espaces des quartiers dont ces jeunes sont issus font l'objet d'un très fort sériage et striage des parcours, d'un travail important d'évitement des rencontres des jeunes de l'autre sexe pour échapper au poids des désignations locales portées par les pairs, à la pesanteur des regards parentaux… Lorsque les tutelles territoriales s'estompent, d'autres épreuves commencent : capacité expressive (danser devant un public de deux cents personnes), capacité ludique, capacité de détournement (saisir le bon moment), … Bref, tenter, encore et toujours, de réinventer les usages de la ville. Trouver des modes ludiques dans les lieux de la consommation, se voir contraint à beaucoup de sérieux dans des lieux de simulacre (la drague à la Part-Dieu), réinventer la figure du promeneur dans les lieux de passage où accélèrent beaucoup de passants.

Revenons sur le travail du regard. Dans ces espaces, les jeunes sont souvent les seuls, avec les touristes, à se promener et à flâner. Regarder implique de se promener ou se promener implique une sollicitation plus importante de la vue. Mais le plaisir esthétique du regard, ici, n'est pas porté sur le décor marchand avec ses expositions de marchandises et les échanges de biens qu'il présuppose. Le plaisir esthétique, ici, est celui de l'autre sexe. La question commerciale n'est que le décorum d'autres types d'échanges : les jeux de la drague. Ces derniers montrent comment les jeunes en question égalisent, peu à peu, leurs modes de faire, comment, à la force verbale masculine initiale, les jeunes filles répondent par l'humour et le calme et obligent les garçons à en rabattre. Ces lieux pourraient, alors, se suffire à eux-mêmes et fonctionner comme mise en égalisation des jeunes filles et des jeunes garçons en leur sein, permettre une confiance réciproque entre les uns et les autres. Alors même que les vigiles du centre commercial de la Part-Dieu devraient accroître cette confiance dans une institution, ils ne font que rendre plus problématique le lien à cette institution contenante, alors que le dispositif de la rue de la République est exemplaire, tant il se suffit à lui-même. Ces conclusions paraîtront bien naïves à nombre d'observateurs locaux qui dénoncent l'augmentation de l'insécurité dans ces espaces. Je leur rappellerai simplement que ces observations ont été menées, principalement, sur deux moments bien circonstanciés : Mercredi après-midi et Samedi après-midi. J'ai passé des centaines d'heures dans ces espaces, entre

Janvier 2001 et Juillet 2002. Je n'ai jamais vu un seul délit, un seul acte de violence…

LES LIMITES DE L'OBSERVATION

Le travail a été mené sans réaliser d'entretiens, il a été alimenté uniquement par des séries d'observations. Ces observations ont une limite évidente : elles ne nous disent rien de ce qui peut se jouer dans d'autres espaces de la ville. Arpenter et glaner, tels pourraient être les mots traduisant un travail du regard, c'est peu, évidemment, mais ce n'est pas rien. Les observations centrées sur ces deux lieux ne peuvent pas permettre de répondre à certaines questions. Elles ne nous disent rien sur les perceptions des jeunes quant à ces espaces. Elles ne nous disent rien quant aux perceptions des autres passants… Pour les jeunes observés, la rue de la République et la Part-Dieu sont des centres vers lesquels ils affluent. En est-il vraiment de même pour les autres populations ? Sortir de, ou reproblématiser la symbolique du centre, c'est aussi revenir sur les liens entre rue, espace public et espace politique.
Les jeunes prennent la rue ou le centre commercial, non pas pour y revendiquer quelque chose politiquement, en tout cas, on peine à le lire, mais pour être visibles, exister et regarder et c'est cela qui pose problème politiquement… Il y a, là, un lien des édiles à la rue qui paraît suranné et en même temps déterminant… C'est tout le débat autour des nécessités des socialisations secondaires et de la non reconnaissance de la rue comme lieu d'apprentissage de ces socialisations… Si la rue a toujours autant de mal à être reconnue comme lieu de socialisation, que dire alors d'un centre commercial ! ? C'est peut-être cela que j'ai souhaité travailler à partir des observations. On peut aussi apprendre la ville dans un centre commercial. On peut apprendre dans un lieu qui n'est ni l'école, ni le quartier, ni le logement. On peut y apprendre un autre type d'intelligence qui n'est que rarement valorisée dans les lieux des apprentissages officiels : l'intelligence pratique, l'intelligence rusée, la manière de trouver encore les ressources de réinventer la ville lorsqu'elle devient de plus en plus sûre… Il faut beaucoup d'invention et d'ingéniosité pour faire d'un centre commercial un terrain d'aventures urbaines. Pour rendre compte de cette ingéniosité, il faut juste regarder le désarroi des jeunes adolescents de la classe moyenne, lorsqu'ils sont seuls à la Part-Dieu, sans leurs parents et, en comparaison, l'aisance des jeunes de la banlieue… En bref, j'insiste, pratiquer un centre commercial ou la rue de la

République à Lyon, c'est encore travailler à œuvrer à **une culture de la rue**. De ce point de vue là, le centre commercial n'est pas un dedans, mais bien un dehors… Et, du coup, faire du centre commercial une réinvention de la culture de la rue, c'est tenter les moyens de construire encore des dehors, lorsque beaucoup nous incitent à nous contenter de dedans, sécurisants et maternants. Il ne s'agit pas simplement de penser le dedans des quartiers et des banlieues pour déboucher sur le dehors de la ville, mais bien tenir ensemble les dedans et les dehors de la ville en tant qu'ils favorisent d'autres dehors à venir. En ce sens, ces espaces ne sont que des moments ritualisés et nécessaires vers d'autres lieux urbains à découvrir.

Observer, ce serait donc accepter de se laisser faire flotter par l'objet, d'accepter la déambulation théorique qu'imposent les parcours urbains. Comprendre, en définitive, que ce qui se jouait là n'a strictement rien à voir avec la société de consommation, mais à bien à voir, pourtant, avec les conditions de l'échange, comprendre que cette scène immense permet aux uns et aux autres de se réassurer, comprendre encore… Bref, s'intéresser au quotidien, non pas comme quotidienneté et comme aliénation, qui est souvent la part prise dans une certaine tradition marxiste et hégélienne, mais au quotidien en tant qu'il est, aussi, résistance et compétence des acteurs.

4.2 - UNE PRODUCTION : L'ECRITURE. COMMENT LE FAIRE ?

Ou comment l'écriture et la description sociologique participent d'un renouvellement des formes mêmes de la connaissance sociologique. Comment dire l'histoire de l'Autre sans répéter nos discours du Même ? Comment sortir d'une écriture sociologique basée sur la coupure, le détachement, l'arrachement, la séparation d'avec l'Autre ? Il y a un début de réponse dans l'acceptation de la dérive et la description de celle-ci. Accepter un retour à l'empirisme.

Un préalable à l'écriture sociologique s'impose : l'impératif de description. Ecrire, c'est décrire[48]. C'est la leçon de FLAUBERT à MAUPASSANT. Il se trouve qu'ils se

[48] François LAPLANTINE. 1996.

connaissaient par lien de parenté. Le jeune MAUPASSANT faisant part de son projet d'écrivain à FLAUBERT, ce dernier lui répondit : *« Tu veux écrire ? Mets-toi devant un arbre et décris-le »*. Sous entendu : après, on verra. Comment écrire ce que l'on voit, perçoit et ressent de façon tout à fait subjective, sans renoncer à la tentative d'objectivation ? Et l'opposition objectivité/subjectivité est-elle encore la bonne ? Tel pourrait être le début du propos. Ou, pour le dire autrement, le voir et l'entendre relèvent de la sensation. L'écriture relève du conceptuel. Comment passer de l'un à l'autre sans perdre ni la sensation, ni le conceptuel, mais en acceptant de perdre un peu des deux ?

UN PRINCIPE DE TOTALITE

Ecrire, en tant que décrire, implique alors un principe de totalité illusoire qui oblige à renouveler les observations. Le travail devient, alors, va et vient entre observation et écriture et, chaque fois, il faut tenter de ressaisir ce qui de l'un à l'autre est omis, laissé de côté car apparaissant trop superficiel ou pas assez ou encore trop. Je vais donner un exemple. Au départ, j'étais frappé par la violence verbale des garçons dans leurs échanges avec les filles : *« Je te pine, je te baise, va te faire enculer »*, tel était l'ordinaire des échanges du côté des jeunes garçons. Je l'écris et je me rends compte que, de cette violence verbale, je ne sais pas quoi en faire, comment l'analyser. Et, en multipliant les observations, je me rends compte que, finalement, à cette violence verbale, les filles répondent par d'autres coups de force qui ne sont pas verbaux, mais scopiques ou corporels, qu'en définitive, les filles -habituées, malgré elles, à cette violence verbale- ont aussi appris à clore les interactions sans que les choses dégénèrent. Ce travail de clôture de l'échange passe par le sourire, la moue ironique, le léger déplacement du corps. Une manière de dire : *« C'est fini, tu as dépassé la limite, je t'ignore sans que, néanmoins, tu ne perdes totalement la face »*. Et c'est le grand problème dans l'écriture de l'observation, plus on veut aller en totalité, en extension, plus on est obligé d'aller en intensité du détail… Creuser large et profond. Cela implique une chose importante : la tenue du carnet ou du journal d'enquête, peu importe. Mais, la seule base que nous ayons, lorsque nous ne réalisons que de l'observation, c'est les bouts de textes et d'observations de nos carnets qu'il faut réorganiser, classer de manière à constituer une trame qui prendra, peu à peu, forme de récit.

UN RAPPORT A L'AUTRE ?

Le propre de l'histoire et de la sociologie serait d'écrire sur l'oralité de l'autre. Il n'y a pas vraiment d'habitude à écrire sur des pratiques, donc à décrire. Ecrire l'Autre implique, souvent, une relation de pouvoir, une forme de conquête. C'est toujours un problème de missionnaire qui préfère être dessus que dessous. Un principe de rationalisation qui peut laisser de côté le texte des populations.

Parler de l'écriture comme rationalisation ou comme fixation du fugitif, comme mise en trace, c'est assez classique. Mais mettre en récit, écrire, ce qui favorise la mise en trace, c'est laisser de côté toute la part d'ombre de ce qui est là, à été vu ou su, qui n'est pas écrit. De CERTEAU ne répète pas autre chose. Dans toute production, il y a, à la fois, le produit et son occultation. Il y a toujours du manque, de l'absent, de la perte, de la mort, des termes qui reviennent souvent chez de CERTEAU. Tout en le sachant, il s'agit d'essayer, chaque fois, de le ressaisir.

De CERTEAU évoque souvent la question de l'hétérologie : comment l'histoire, finalement, est hétérologie, logos de l'autre ? Face à l'hénologie (le discours de l'un et de l'unique), il faudrait produire des hétérologies. Face à la grande histoire, réhabiliter les petites histoires, l'événementiel qui transforme les bornes du pensable et du croyable. L'hétérologie, alors, c'est l'écart plus que la différence, terme tellement surchargé, aujourd'hui. Pour tenter de réduire l'écart, il faut essayer de mimétiser.

Comment faire science de l'autre sans cesser de répéter l'Autre à partir de nos propres mises en intrigue ? C'est cela la difficulté (voir, à ce sujet, les travaux d'Alain TARRIUS). Ecrire l'autre, c'est dire la parole de l'Autre ou le texte de son corps, c'est donc perdre toujours quelque chose, donc, on peut tout au plus traduire cette perte… Il y a non adéquation permanente, écart irrémédiable entre le dire ou le vu de l'autre et sa retranscription écrite. Le problème n'est pas le dire, mais bien l'écrire et en l'écrivant, tenter de combler cet écart. Du coup, écrire, c'est dire l'autre et dire l'écart de ce dit de l'autre en plus. Redoublement, Ecrire, alors, c'est trois. C'est écrire, c'est le je, c'est l'autre, c'est ce jeu entre le je et l'autre. Comment le dire ? Notre discours ne se supporte que de l'autre. Il ne relève donc pas, simplement, d'une simple empathie. Les jeunes observés m'agacent aussi et

m’ennuient. Mais je ne peux en rester là. La mimétisation de leurs parcours m’a permis de saisir, justement, comment ces scènes de violence verbale ou de l’ennui étaient, aussi, constitutives de la pratique de ces espaces.

La place du je(u) dans l'ecriture

Si le travail de la sociologie urbaine, c’est d’observer les observateurs, si écrire, c’est décrire, il faut bien -à un moment donné- poser la place du je dans l’écriture, bref, la place de l’observateur dans l’observation et la manière dont il en rend compte. Le je devient, alors, souvent incontournable. Il n’est que le mode opératoire du jeu entre ces différents va et vient dont j’ai parlé plus haut, entre le dire et le faire, l’observation et l’écriture, l’observateur et l’Autre. Il n’y a pas de problèmes à l’utiliser, à condition de l’expliciter comme tel. On peut toujours pointer le pointillisme et le subjectivisme du je dans l’écriture sociologique. A un moment, pourtant, il faut décider d’un indécidable : entre l’objectivité du squelette et la subjectivité de la chair qui entoure le squelette.

Bibliographie

BERTHET Jean-Marc

2002. ***Lyon, la banlieue et leur centre, jeunes entre la rue de la République et la Part-Dieu à Lyon***. Etude FASILD (dans le cadre du programme interministériel de recherche : « Culture, ville et dynamiques sociales »).

BRUSTON André

2005. ***Des cultures et des villes, mémoires au futur.*** La Tour d'Aigues, Ed. Aube, 348 p.

CERTEAU (de) Michel

1975. ***L'écriture de l'histoire.*** Paris, Éd. Gallimard, 358 p.

JOSEPH Isaac

1984. ***Le passant considérable****.* Paris, Ed. Librairie des Méridiens, 148 p.

1998. ***Erving GOFFMAN et la micro-sociologie***. Paris, Éd. PUF, 128 p.

KOKOREFF Michel

1995. ***Jeunes et espaces urbains en France. Bilan des recherches 1977-1994****.* Paris, Revue Sociologie et Sociétés, vol XXVIII, 1, printemps 1996.

LAPLANTINE François

1996. ***La description ethnographique***. Paris, Éd. Nathan, 128 p.

Chapitre 5

HISTOIRE ET UTOPIE
VS
LE TEMPS DE L'URGENCE

Joël CADIERE

Nous voulons développer notre réflexion sur le fait qu'aujourd'hui nous constatons, dans le champ du travail social, une demande d'Histoire : des historiens écrivent, ça et là, l'histoire de telle ou telle institution sociale ou médico-sociale, des acteurs institutionnels reprennent les archives de leur établissement ou service, les politiques sociales et les projets s'argumentent à partir d'un long discours historique. Il ne s'agit pas, à nos yeux, d'une façon de faire présentation. Nous situons ce phénomène au moment où l'institution bascule vers un changement profond en termes d'organisation, de fonctionnement ou de valeurs. Dès lors, cette écriture d'Histoire, à ce moment là, est-elle une forme de clôture du passé, une sépulture, une trace que l'on laisse par derrière soi avant de disparaître ? Ou bien est-elle une écriture qui viendrait doubler, dans le présent, l'agir des acteurs en quête d'une impossible vision d'avenir ?
En un premier temps, nous porterons notre réflexion sur ce que Michel de CERTEAU appelle « L'écriture de l'histoire »[49] mais, très rapidement, nous avons été amenés à comprendre l'autre lieu de l'Histoire, à savoir, l'Utopie. Partant de ces deux lieux qui s'opposent en espace et en temps, nous tenterons de montrer que le présent des travailleurs sociaux se joue dans un topos de simulation où les temps de l'Histoire (passé) et de l'Utopie (futur) se superposent et se conjuguent dans l'Evénement et l'Urgence.

5.1 - LE LIEU D'HISTOIRE EST UNE *COMPOSITION* MYTHIQUE

Ecrire l'Histoire, c'est produire **un lieu** dans le temps (passé).
Le lieu désigne l'endroit, le moment, la position ; isole un fragment d'espace, de texte, …
Le lieu est un construit qui procède par circonscription de l'espace infini, une localisation, en quelque sorte, une unité conquise. Le lieu est un repère dans l'étendue de l'espace, de la vie, dans l'étendue des corps ou du texte.

Mais le lieu n'est pas seulement une délimitation finie d'un espace infini, il est un fragment d'espace composé, recomposé, un paysage, une concrétion de sens.
Il est un lieu de composition de cet espace même, contenu dans le cadre, l'encadrement duquel il procède. On y

[49] Michel de CERTEAU. 1975.

recompose les éléments. Il devient réceptacle possible de figures et de sens. Il devient surabondance de sens parce que surinvesti. Pensez à la citation d'un auteur que vous placez dans votre texte : elle est un lieu surinvesti de sens en regard du texte d'où elle est extraite, et se recompose en sens dans le texte dont vous êtes l'auteur. De même, pensez au territoire : il est le résultat d'une opération, d'un tracé qui circonscrit un espace, donne cadre, en un lieu dit, surinvesti du sens de l'intervention que l'on veut y conduire. Il y a autant de lieux territorialisés que d'interventions administratives et inversement.

Dès lors, il n'est plus lui même, il est le produit d'un point de vue. Il sort de lui même pour une ex-position. En quelque sorte, il expose le point de vue.
Interroger le point, c'est interroger l'origine du lieu.
Interroger la vue, c'est interroger la composition, le résultat.
Interroger le point de vue, c'est interroger la procédure, le dispositif qui, du point, nous amène à un résultat : la vue[50].

On peut penser, en suivant Michel de CERTEAU, que l'écriture de l'histoire est un discours ambigu. Ecrire c'est faire, et l'on est trop porté à effacer le verbe, l'acte producteur. Certes, dans l'écriture de l'histoire, il y a, d'une part, les données, les faits qui sont étudiés et qui sont issus du passé. Ils n'échappent pas à la circonscription, à la délimitation. Mais, d'autre part, ceux-ci sont recueillis, triés, assemblés, organisés selon la problématique présente de l'historien, selon les procédures, les modèles de recherche de sens de l'historien.
C'est dire que les discours historiques sont à la fois **un contenu et une opération**. Le contenu est le résultat : le discours historique. L'opération est la pratique interprétative qui ne peut être comprise qu'à partir de la praxis sociale présente de l'auteur. On ne peut comprendre ce que disent les discours historiques indépendamment de la pratique d'où ils résultent : *« le discours destiné à dire l'autre (du passé) reste son discours et le miroir de son opération (présente) ».*[51]

---

[50] On pourrait ajouter que derrière le point, il y a l'œil.
Derrière l'oeil, il y a la matière grise.
Et dans la matière grise, il y a notamment la mémoire, celle transmise, fossile et vivante faite d'images multiples qui participent de l'imagination.
On ne pense pas sans image.
On n'imagine pas sans se souvenir.
Entre les deux : la composition du lieu.

[51] Michel de CERTEAU. 1975, pp. 57 à 61.

L'objectif de l'historien n'a de cesse de retrouver le présent dans son objet historique du passé, et le passé dans ses pratiques présentes.

Ainsi, nous avons, d'un côté, le discours du passé, fondé sur l'archive, qui contient et se compose selon le point de vue du présent et, d'un autre côté, la problématique du présent qui cherche à se comprendre à partir de son origine.
D'un côté, le passé peut prendre l'aspect du récit, de la fiction. D'un autre côté, le présent peut prendre l'aspect de la réflexion épistémologique. Dans l'entre deux, c'est une confrontation du présent à son origine qui, en retour, ne peut manquer de réfléchir la contemporanéité du point de vue dans la façon de faire confrontation.

Dire cela est une façon d'introduire le présent dans le passé, de présentifier l'histoire ; d'introduire le point dans la vue, le sujet dans l'image, le peintre dans le tableau.
Dans ce cas, comme le dit Michel de CERTEAU : *« L'histoire est sans doute notre mythe. Elle combine le pensable et l'origine conformément au mode sur lequel une société se comprend ».*[52]

Comme dans le mythe, le discours historique ouvre la parenthèse d'une vérité sur la société elle-même. Il produit l'identité sociale en figurant un **autre** de notre société présente, par un travail de différenciation des époques antérieures ou de description d'autres sociétés. Il procède par séparation et par rupture de la tradition et du passé avec l'époque nouvelle (entre le Moyen-Age et la Renaissance, l'ancien régime et la révolution, … ou, encore, entre les cultures -histoire des peuples et des empires de l'Orient, de l'Asie, de l'Afrique, …-. Ainsi, notre présent s'identifie dans la distinction de l'autre de son passé et permet, à une pratique sociale présente, de se situer par rapport à un **autre** passé. En même temps, cet autre passé est absent, seul le discours historique se substitut à l'être social absent. Le discours historique affirme, voire confirme, que le passé n'est plus de l'ordre de notre présent : il donne sépulture en enterrant le passé absent et occupe alors le statut d'être **le discours des morts**. L'historien (par une cérémonie des morts) renvoie au tiers absent qu'est notre passé, il introduit, entre les présents qui communiquent entre eux, le discours du mort qui vient provoquer, en tant que trace du passé et interrogation du présent, le sens du présent. *« Le mort est la figure objective*

[52] Michel de CERTEAU. 1975. p. 29

d'un échange entre vifs ».[53] Enfin, nous pouvons identifier le discours historique par sa référence à un faire qui est celui de la production **scientifique**. Il est à la fois interne au discours lui-même et externe, dans la mesure où il est déterminé par le monde socioculturel plus large qui définit la place particulière qu'occupe l'histoire au moment où elle se produit. Cette topique de l'intelligibilité montre et désigne, en miroir, la société présente : la pratique du discours historique en devient sa représentation. *« Il ne se substitue pas à la praxis sociale, mais il en est le témoin fragile et la critique nécessaire »*[54]*.*

Le discours historique rappelle qu'aucun travail social ne peut se réaliser sans une relation à la mort et au sens.

5.2 – HISTOIRE D'UN NON LIEU

Mais, quand le lieu émigre de l'origine vers l'avenir.
Si l'histoire se poursuit par la trace profonde qu'elle imprime jusqu'à ce jour, il s'agit -alors- d'une perspective tendancielle, laquelle ne peut être présagée qu'à court terme et, encore, en éliminant tout accident possible.
Si l'avenir se projette au loin, l'histoire est inutile : il faut s'en émanciper, c'est la fin de l'histoire. Il faut constituer l'écart, celui provoqué par un monde qui n'existe pas, un autre monde, un non lieu, une utopie. Se séparer des images du passé, refouler la mémoire pour faire advenir à l'imaginaire un hors monde passé et présent.
Il faut procéder par neutralisation des images. Sortir du cadre, comme dans la démarche mystique, dans la contemplation.

C'est le moment de l'âge d'or de la Renaissance, les inventeurs du monde à venir sont en place[55], tout a basculé

---

[53] Michel de CERTEAU. 1975. p. 60
[54] Michel de CERTEAU. 1975. p. 62
[55] Thomas MORE écrivit à Bruges, en 1515, la seconde partie de l'Utopie, celle où le voyageur imaginaire décrit l'île de Nulle Part. La première partie fût écrite à Londres l'année suivante.
Il avait 35 ans, il fut décapité pour haute trahison à l'âge de 55 ans.
Auparavant, en 1493, RABELAIS édite *« Fais ce que veult ».*
Parallèlement, MACHIAVEL écrit les *« Discours sur Tite-Live » ; « Le Prince »* est achevé en 1513, mais restera inédit près de vingt ans. Thomas MORE n'a certainement pas connu les écrits de MACHIAVEL.

du Moyen Age à la Renaissance, l'univers devient immense et l'homme primordial quand l'ouvrage de Thomas MORE *« Le traité de la meilleure forme de gouvernement ou l'utopie »* devient le récit, par excellence, de l'esprit de l'utopie.

Il s'agit bien d'un récit (conversation dans le premier livre, récit descriptif dans le second) qui, sans tromperie, place le lecteur face à une fiction romanesque. Inspiré des dialogues de PLATON avec l'étranger, Thomas MORE -au cours d'un voyage- rencontre RAPHAËL, cet étranger sans origine, *« sur le retour d'âge, au visage halé, à la barbe longue, un caban négligemment jeté sur l'épaule ; sa figure et sa tenue me parurent* -dira t-il- *celles d'un navigateur »*[56]. Un philosophe voyageur qui révèle les coutumes des peuples inconnus *« que l'on pourrait prendre comme modèles pour corriger des erreurs commises dans nos villes, nos pays, nos royaumes*[57] *».* Aussi, après une longue conversation sur l'Etat, le prince, le peuple, les marchands, les pauvres, la justice, … (livre premier), MORE invite RAPHAËL à décrire cette île Utopie où nulle part ailleurs l'on a pu voir *« un peuple gouverné par de meilleures lois »*[58]*.*

- **Le lieu Utopie est insulaire**, c'est dire qu'il est bordé par cette autre matière liquide qui délimite, sans équivoque, la frontière. L'Utopie est limitée, cerclée, toute contenue dans un espace cyclotopique.
  Elle craint l'illimité, l'indéfini, le sans frontière.

- **Le temps est sans histoire,** il n'existe pas ou, plutôt, n'existe plus. L'Utopie est là, sans passé, sans histoire, sans événements constitutifs, sans origine. Pareillement, elle est sans projet, sans mouvement, sans perspective, sans évolution. Elle a, en quelque sorte, exterminé l'avenir.
  L'utopie est vide d'avenir et, pour cause, elle est l'avenir en soi.
  Sans passé, sans futur, l'Utopie domestique le temps en espace.

ERASME qui a terminé, chez Thomas MORE, « l'Eloge de la folie » donne, en 1515, une nouvelle édition des *« Adages »* (il a 49 ans).
Luther, en 1517, a 34 ans. Il affiche ses thèses et la tempête religieuse va l'emporter sur les espérances de MORE et d'ERASME
En 1515, Ignace de LOYOLA a 24 ans, COPERNIC 42 ans, Michel ANGE 40 ans.
En 1623, Tommaso CAMPANELLE écrit, en prison, *« La cité du soleil ».*

56 Thomas MORE. L'utopie. 1964, p. 9
57 Thomas MORE. L'utopie. 1964, p. 13
58 Thomas MORE. L'utopie. 1964, p. 54

- **Dans l'Utopie règne l'équilibre** (l'harmonie, selon FOURRIER). Par son scientisme, par son fantasme d'une organisation rationnelle de la cité, par sa négation du politique au profit de l'organisationnel et de la technique administrative, par l'application effrénée du mathématique au social, l'Utopie est un dispositif dirigé contre la démesure humaine. Sans conflit interne, sans contradiction, où les sentiments et l'affectivité sont maîtrisés, les passions neutralisées, l'Utopie est un monde du neutre.

- **L'Utopie est sans représentation**, car elle est présentation en soi. Sans référent ou, plutôt, son référent est ce qu'elle présente : l'image onirique de l'avenir.

L'Utopie est un rationalisme philosophique moderne qui, dès le XVI siècle, sollicite la volonté des hommes à la place de la foi. C'est au XVI siècle que l'Utopie migre du passé, remontant à l'origine perdue (le paradis, l'éden), vers le futur. C'est une manière de vivre avec un avenir, un temps futur.
Quel futur ?
Un futur fiction qui fonctionne comme une image, une image rêvée et, comme nous dit Marcel GAUCHET[59] : *« Elle était le véhicule de l'altérité imaginaire vers laquelle elle faisait signe »*. Utopie est une autre société que celle de notre réalité présente.
Elle n'est ni dans le temps, ni dans l'espace, elle est dans **l'idée... d'une altérité**.
Un monde autre qui n'est pas une représentation comme l'est l'histoire, dans sa fonction d'intelligibilité du présent, elle est une présentation, dans sa fonction de désigner un absolu.
Ce discours de fiction rappelle qu'aucun travail social ne peut se réaliser sans une relation à la quête et au sens.

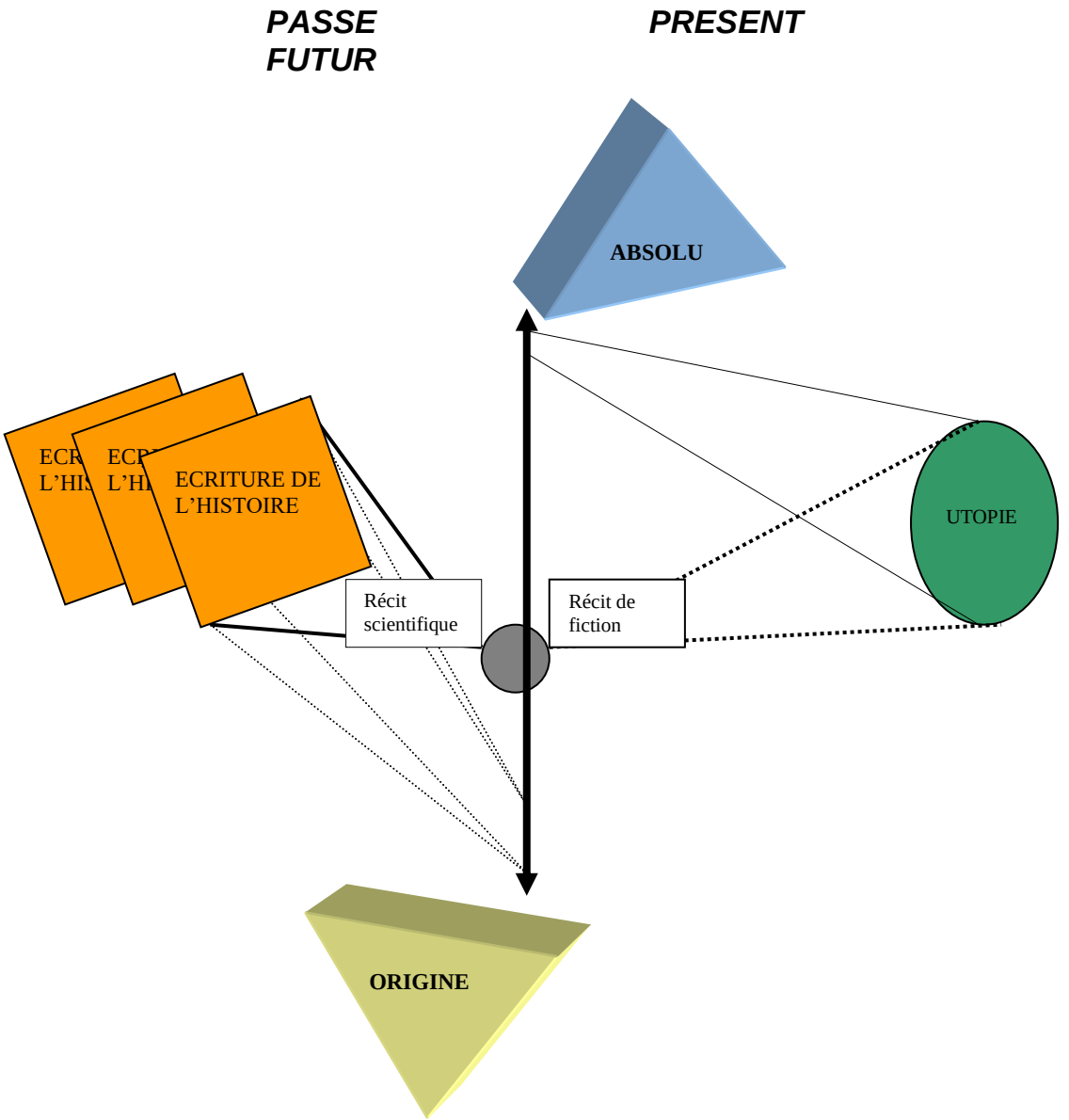
C'est dire que Histoire et Utopie constituent une double altérité dans le temps et dans l'espace de notre présent : le lieu de l'histoire dont le récit désigne l'origine et la désignation de l'absolu par le récit d'Utopie.
D'un côté, une recherche de vérité de soi égohistorique, d'un autre côté, une recherche d'espérance de soi advenir.
Deux simulacres qui ont pour fonction de constituer l'écart entre deux altérités : celle du passé et celle de l'avenir au regard du présent. C'est notre façon de remplacer l'ordre divin et de fabriquer notre présent sans lui, selon notre volonté. Nous n'avons pas la puissance de la vérité, mais seulement celle des simulacres pour agir.

[59] Marcel GAUCHET. 2003. p. 118

C’est ainsi que, traditionnellement, nous faisons société entre nous, nous pensons le politique, nous sommes en relation à autrui et, plus particulièrement, c’est ainsi que nous sommes dans la relation éducative, la relation d’aide et d’assistance à autrui.

Placés sur la flèche du temps linéaire, nous sommes, à la fois, portés par l’Histoire et nous travaillons dans la dette, porteurs d’Utopie et nous travaillons dans le don.
Dans l’articulation des deux sont notre posture et notre **devoir de transmission**.
Je désigne, par là, l’éthique de l’intervention sociale.

TOPOLOGIE


PASSE
FUTUR
PRESENT
ABSOLU
ECRITURE DE L'HISTOIRE
UTOPIE
Récit scientifique
Récit de fiction
ORIGINE

5.3 - DES REPRESENTATIONS DU TEMPS

Une question demeure.
La double altérité que nous venons de désigner, constituée par le récit historique et le récit utopique, trace -à l'horizon de notre présent- des lieux de nature autre. Toutefois, ce qui leur donne un statut d'altérité est autant la différence de nature que l'inscription dans un écart temps, autrement dit, dans un autre temps.
Depuis le temps présent, le récit historique remonte par sauts successifs et chronologiques la flèche du temps.
Depuis le temps présent, le récit utopique projette le point par lequel la ligne du temps devrait se tracer.
Le temps passé et le temps futur sont, l'un comme l'autre, inscrits dans un temps autre que le présent, un temps éloigné, lointain, absent (disparu ou advenir), dont la linéarité distancie et écarte les espaces, garantissant ainsi l'altérité.

Et si, aujourd'hui, notre temps présent nous jouait un tour. Si l'origine n'était plus de l'ordre du temps passé, mais était rapatriée et contenue dans notre présent. Si l'absolu n'était plus de l'ordre du futur, mais disséminé dans notre présent. S'il y avait télescopage des deux (passé et futur) présentement sur notre présent. De quelle structure serait notre temps, de quelle nature serait notre lieu qui le contiendrait ?

Rappelons nos temporalités.
Anthropologiquement, sociologiquement et socialement, le temps est une construction.
Trois temps organisent notre époque -le passé, le présent, le futur- qu'il nous faut réfléchir à partir des trois représentations du temps (temporalités) qui organisent, semble t-il, nos sociétés : le temps cyclique, linéaire et gnostique.

Dans les sociétés dites mythiques et la société hellénique, **le temps est cyclique** ou circulaire ou, encore, cosmique.
Le temps revient perpétuellement sur lui-même, bouclé éternellement sur soi, sous l'effet des mouvements cosmiques qui en commandent et en règlent nécessairement le cours.
Il ne saurait y avoir, à proprement parlé, un commencement et une fin du monde. Aucun événement est unique : il s'est joué, se joue et se rejouera perpétuellement. Le temps est a-historique.

C'est une conception essentiellement cosmologique, la société imite, à sa façon, le cours cyclique des astres dont il dépend.
Le temps cyclique nous demande de comprendre que le passé est devant nous, il est notre futur. Le présent re-parcourt ce qui est déjà advenu.
Dans le temps cyclique, le futur n'est ni l'autre du passé, ni l'autre du présent : il n'existe pas en tant qu'autre.
L'autre est l'ordre du temps : image sublime de l'ordre immuable et parfait de l'univers éternel et éternellement réglé par des lois fixes.
Le mythe raconte la courbe du temps et donne le mouvement des significations.
Toutefois, la courbure du temps n'est pas toujours évidence pour tous, son tracé est souvent obscur : l'interprète est nécessaire.

Les sociétés monothéistes, et particulièrement le christianisme, introduisent **le temps linéaire**. Sur une même ligne droite ayant un commencement (le récit de la genèse) et une fin (le récit de l'apocalypse), se déploie le devenir total du genre humain.
La direction est irréversible : le passé est mort, il ne peut revenir.
Les événements ultérieurs préfigurent les événements du présent.
Proche ou lointain, le passé est en connexion avec le futur, il assure une direction unilatérale. Le présent est là, résultant du passé. Le futur n'existe pas, mais il n'est pas mort, il est le vivant advenir. Passé et futur sont l'autre du présent.
Chacun a sa place sur la flèche du temps, celui qui suit étant solidaire de celui qui précède comme de celui qui lui succèdera.
Le passé des morts, ce sont des représentations construites pour réfléchir le présent des vivants ; le futur est un lieu imaginaire qui dessine et désigne l'absolu du présent.
Nous rejoignons, ici, le temps qui structure notre propos précédent sur « histoire et utopie ».

Une troisième représentation du temps, moins convenue il est vrai, nous paraît importante à introduire : celle véhiculée par le gnosticisme[60].
Le gnosticisme est la théorie de l'obtention du salut par la connaissance. C'est un type distinct de la pensée

[60] Notre référence sur le sujet est celle de l'ouvrage (deux volumes) de Henri-Charles PUECH : *En quête de la Gnose.*1978.

philosophico-religieuse : c'est une structure, un style commun à différents groupes et époques.

Le temps gnostique est la ligne brisée. Ce n'est pas la fin du temps linéaire, c'est l'introduction entre deux linéarités, dans le passage de l'une à l'autre, d'une verticalité, un temps de la révélation.
Dans le gnosticisme, l'ordre linéaire, introduit par la représentation chrétienne, qui articule passé, présent et temps futur, ainsi que le temps mythique dont l'ordre cosmique est modèle d'origine du monde dans la représentation hellénistique, sont condamnés et rejetés.
« Déchéance, misère et abomination, déchirement et douleur, telle apparaît au gnostique la condition temporelle à laquelle il est réduit, dégoût ou haine, crainte, anxiété et désespoir, poignante nostalgie : tels sont les sentiments qu'il éprouve, asservi au temps. Le temps provoque, à l'égard du gnostique, répugnance et révolte, la forme par excellence du mal enserre son vrai « moi » et engendre un besoin de salut, de libération ».
Ecrasé par le poids du destin, enfermé dans les formes et les conceptions de ce bas-monde, exilé dans ce monde d'illusion et de paraître, le gnostique *« se refuse à accepter le monde et à s'accepter lui-même en son état naturel… d'où une tentative passionnée en vue de nier le temps »*[61] . Détruire cette matière, ce corps, ce temps auxquels il se trouve, ici-bas, lié pour éprouver ce qu'il a du être originellement.

Au nom de cette liberté, le gnostique se dressera contre le temps linéaire, contre l'ordre du cosmos, voire contre toute loi et toute règle, pour retrouver une existence antérieure où sa substance était pure de tout mélange et sa puissance infiniment libre.

Pour ce faire, il trouvera satisfaction dans un acte de conscience et de savoir. Cet acte sera la gnose, la gnôsis, la connaissance et, aussi, l'épignôsis, la reconnaissance de soi, de l'homme, de Dieu, de la Voie, de la Vie, …
Révélation de soi à soi-même, la gnose est -du même coup- connaissance de l'univers tout entier. Cet acte est le produit d'une *« illumination intérieure et individuelle, une révélation de soi à soi, un acte subi et gratuit qui est le fait d'un individu prédestiné et qui ne suppose aucune condition préalable, ni aucune préparation dans le temps »*[62]. Autrement dit, il est intemporel, il n'est pas l'aboutissement d'une évolution

[61] Henri-Charles PUECH. 1978, tome 1, p. 246
[62] Henri-Charles PUECH. 1978, tome 1, p. 260.

historique, il est hors temps. *« Sans doute le salut s'opère t-il dans le temps, mais l'acte qui le fonde est en soi intemporel »*[63].
Ainsi, les révélations sont considérées comme indépendantes les unes des autres, discontinues, anarchiques.

En fait, le gnosticisme est une conception qui se structure sur la position iconoclaste de la représentation, où le sujet est saisi par une double représentation du monde. Le monde d'ici-bas, sensible, visible, concret et manifeste, que l'on rejette dans la sphère du mal, et le monde de l'au-delà ou de l'en de ça, monde de l'origine, du salut, où réside l'absolue vérité de moi et de l'univers, hors d'atteinte du temps, hors histoire : un monde éternellement donné, radicalement autre.
Dans ce cas de figure, on n'élimine pas le temps linéaire, on le refuse, on s'en désolidarise. Le présent est désolidarisé du passé.

Le vrai temps linéaire, le temps historiquement vrai est ailleurs, d'un autre ordre que tout ce que je peux me représenter ici bas. Il en est de même de l'espace Utopie, tel que nous l'avons décrit, qui ne peut être le prolongement continu d'un espace (il ne s'agit pas d'une presqu'île), qui ne peut être l'évolution progressive d'une forme de gouvernement, ni même un aboutissement des formes du présent. L'Utopie se pose comme radicalement autre, totalement étrangère à notre monde, comme éternellement donnée en un lieu absolu qui ne peut être porté à notre connaissance que par la révélation d'un aventurier de nulle part.
La conception gnostique est le temps du lieu Utopie.

Le temps qui sépare ce monde présent de cet autre monde est vécu dans la révélation, l'illumination, la fulgurance : c'est le temps de la transcendance.
Le passage de ce monde, dont la linéarité s'arrête tout à coup, comme par accident, procède par verticalité, comme entre deux marches d'escalier, pour atteindre l'autre monde. Ce temps de la verticalité peut être appelé, aussi bien, le temps catastrophe, si l'on considère qu'il se caractérise par un maximum d'effets dans un minimum de temps.
Cette verticalité du temps est, en elle-même, sans temporalité, l'instantanéité n'autorise pas la durée nécessaire pour que le temps se déploie à notre réflexion. Elle ne contient ni l'ordre du passé, car elle est rupture du temps

[63] Idem

passé, hors détermination, hors expérience, ni l'ordre du futur car il est inimaginable, non représentable.
Nous devons considérer que ce temps de la verticalité, constitutif de la ligne brisée du temps gnostique, est une troisième conception du temps qui nous est donnée. Ainsi, dans notre culture occidentale, trois temps s'offrent à nous : le temps cyclique représenté par le cercle, le temps linéaire représenté par la flèche du temps et le temps vertical représenté par la ligne brisée.

Partant de cet état des lieux et des temps, nous faisons l'hypothèse que l'expression sociale de notre modernité est de contenir tous les temps en un même lieu. Et cette nouvelle expression configure l'intervention sociale, aujourd'hui, des travailleurs sociaux.

5.4 - TEMPS DE L'URGENCE ET INTERVENTION SOCIALE

Dans notre société, ce qui est remarquable, au titre de ce que nous identifions encore comme le progrès, est moins la découverte ou la conquête d'espaces nouveaux -car tout nous est donné à voir et tout est déjà vu- que la vitesse d'exécution du déplacement, de la production, de l'échange. La vitesse est devenue le vecteur de notre progrès, elle a supplanté l'espace. Dans notre modernité, la primauté est, aujourd'hui, donnée à la réduction, la compression, l'instantanéité du temps. Le temps est devenu notre sujet et l'espace son objet, son faire valoir.
En réalité, il s'opère, dans nos pratiques sociales et, plus généralement, dans notre socialité, un repositionnement de notre rapport au temps, une reconfiguration de notre représentation sociale du temps, de notre temporalité.

Si j'avais à formaliser cette autre forme du temps, je dessinerais un trait vertical qui traverserait mon présent. Ni un espace temps passé, ni un espace temps futur ne figurerait de part et d'autre de cette ligne verticale. Seul l'espace du présent et le temps de l'instantanéité. Comme si le temps de l'instantanéité était la résultante de la compression du passé et du futur, un télescopage des temps. Pensez aux moments de l'accident, de la catastrophe, ceux que nous pouvons avoir vécus, ceux que l'on nous expose tous les jours par les images du monde que l'on réceptionne. C'est un temps qui

surgit de nulle part, il n'a pas d'histoire, il est a-historique. Il n'a pas de futur, il ne désigne rien d'autre que lui-même : tout y est concentré. Il est là.
Sa durée est infime : c'est le temps de l'urgence.
Son espace est réduit : c'est l'espace de l'événement.
Le temps vertical de notre modernité, s'il est figuré sous sa forme verticale comme le temps gnosique, il en a perdu sa dimension transcendante. Le temps de la gnose est une fulgurance qui transporte l'individu, non pas vers (idée de progression), mais à (idée d'acquisition immédiate) un autre niveau de réalité. Il révèle un autre monde absolu. Au contraire, le temps vertical de notre modernité est une hyper réalité qui vient, par densité explosive ou implosive, frapper nos sens. Il s'impose à nous par son hyper sensibilité. D'une infime durée, il produit un effet considérable, car il est d'une immense densité sensible. Il provoque tous nos sens et, du coup, handicape la raison. Seule demeure la raison sensible mobilisée sur le présent, par le présent, pour le présent.
En regard du temps linéaire, nous devons comprendre qu'il n'y a plus la constitution d'une altérité produite par l'histoire, d'une part, par la vision d'un futur, d'autre part. Tout est là, le présent est histoire et le futur, inimaginable. Il n'y a plus d'espace entre deux altérités pour réfléchir le présent.

Dès lors, ce temps de l'urgence se diffuse socialement et modélise nos représentations, nos conceptions et nos pratiques sociales.

Nous assistons, depuis plusieurs années, à une compression du temps de la production. Produire au plus vite, sans aucune perte de temps, comprimer le nombre de travailleurs pour une même production, viser l'instantanéité entre la commande et la production, travailler à flux tendu, sont les maîtres mots de nos managers au nom de la performance. De même, dans la consommation, dès qu'un produit est mis sur le marché, dès qu'il marche et qu'il est utilisé, il est déjà dépassé : la précarité du temps est incluse dans l'objet.

La technologie de communication est, elle aussi, productrice du temps présent : donner à voir l'image qui, en temps réel, rend compte de l'événement (au cours d'un événement, on achètera l'image produite par un amateur qui avait la chance de filmer malgré lui), on donne à voir l'image produite d'une simulation comme si on y était, voire même, dans les reality shows, la présence de l'image transforme la fiction initiale en événement réel.

Communication, encore, par la technologie du téléphone avec laquelle, entre l'émetteur et le récepteur, le temps ne parcourt aucun espace, aucune durée, le temps est instantané et réversible.

Nous pourrions penser à bien d'autres exemples qui pourraient nourrir le fait que nos pratiques sociales sont saisies par cette fascination de la vitesse qui se substitue à nos rêves. Nous ne désirons plus ni les objets, ni la géographie, ni les récits, ni le temps passé, ni le temps futur, ni le temps qui passe. Nous sommes dans l'instantanéité, dans le déplacement, dans le zapping, dans le flash, dans le présentisme.
Dès lors, notre socialité est dans le mouvement, la circulation, la fluidité. Peu importe l'espace que l'on traverse, dans la mesure où le conduit le plus opérationnel de la vitesse est encore le tuyau : le tuyau autoroutier, le TGV, le métro, … Je passe de l'un à l'autre, de l'un dans l'autre. Je suis dans le tuyau. Je suis dans le réseau. Et là, **mon futur est celui du risque d'accident**. L'accident fait bouchon et le bouchon a pour effet de reconstituer le temps dans sa durée et si ça dure vraiment, je retrouve une socialité antérieure.
L'accident, la catastrophe, sont les enjeux de la vitesse : à la fois risque et fascination. Mais je demande aux maîtres de la technologie, de la science et de la politique d'anticiper les réponses et d'apporter, à la situation d'urgence, la réponse immédiate.
Reprenons ici les termes de Gilbert CLAVEL[64].
Notre avenir se fonde, alors, sur la gestion des risques et le principe de précaution.
Au futur, comme espérance, s'est substitué le futur comme menace.
Au futur, comme utopie, s'est substitué le principe de précaution.
Notre futur est devenu un futur catastrophe et celui-ci ne peut plus être imputé à une cause extérieure (sauf exception), il est engendré par la société elle-même. Il est donc imputable à des responsables que nous chercherons à identifier et à pénaliser.

Dès lors, notre pensée du temps futur se décline en prévision, prospective, précaution, anticipation. Tous nos gardiens de l'avenir pensent le futur dans **une rationalité opérationnelle.**

C'est tout le champ social qui est affecté par cette représentation du futur, d'autant que le futur catastrophe est

[64] Voir chapitre suivant.

ce qui surplombe, tous les jours, mon présent, mon insécurité sociale, ma précarité sociale.
L'autre n'est pas autre de moi, il est en moi, vécu en tant que risque personnel.
L'autre n'est pas tant le pauvre, l'exclu, la personne handicapée ou malade qui joue, encore, comme figure d'altérité, que la pauvreté, l'exclusion, le handicap, …
C'est tous les jours que peut survenir l'effondrement par accident, par licenciement, par séparation, par dépression, par virus, … ; autrement dit, le risque d'une mise hors circuit de la temporalité.

L'urgence s'impose comme temps du travail social.
Face à l'urgence des situations, l'intervention sociale est, elle-même, en situation d'urgence.
L'intervenant social, dans ce temps de l'urgence, se trouve placé dans un autre rapport au temps.
Si dans la forme classique des relations, c'est le temps de l'anamnèse qui structure l'action : un travail relationnel sur l'évocation du passé pour conduire à la réparation, un travail de reconstruction. Aujourd'hui, le temps de l'urgence est le produit du temps présent et du futur imminent, que seul un acte immédiat et décisif peut détourner de sa trajectoire catastrophique, fatale, inacceptable… qui conduit à la mort.
Dans ce cas, l'acte de l'intervenant social n'est plus le produit d'une distanciation, d'une réflexion, d'un calcul préalable, d'une méthodologie professionnelle, son acte n'est plus que réflexe et opérationnel. Il ne se fonde ni sur une déontologie, ni même sur une morale, mais sur une éthique indicible qui jaillit, en surface, par émotion.
Ce n'est plus, alors, une affaire sociale, collective, groupale, c'est une affaire personnelle, humaine entre moi et l'autre, dominée par **la raison sensible,** la réactivité émotionnelle : une éthique, en quelque sorte, de l'intervention sociale : maintenir vivant, sauvegarder vivant l'humain.

Mais, d'un côté, face à la raison sensible, l'intervenant social n'a pas d'autre choix que de faire face à l'autre qui, dans l'urgence, fait appel. Par ailleurs, d'un autre côté, à l'autre bout de l'intervention sociale, l'Etat va déployer **la rationalité opérationnelle**, instrumentale, administrative, contractuelle et conventionnelle, afin d'enchâsser et de tenir dans un code les pratiques sociales. Et nous voyons, alors, se déployer une panoplie de projets, de dispositifs, de schémas, de planifications. En fait, la puissance sociale de l'urgence renforce la valeur politique de l'Etat, d'où une dynamique de l'efficace qui fait de l'Etat un entrepreneur de l'urgence, un

spécialiste du coup par coup, dans une gestion à vue du social.

Entre la raison sensible et la raison opérationnelle, l'intervenant social ne peut choisir, il maintient les deux, il est simultanément dans ces deux mondes. Ni totalement d'un côté, ni totalement de l'autre ; il me semble qu'il est là, dans cet entre deux, en recherche du point d'équilibre. C'est à partir de cette posture que l'intervenant social peut permettre l'accrochage d'autrui, entre des temps institutionnels et des temps vécus, entre l'hypersensibilité des situations et l'inscription dans une forme institutionnalisée, instrumentalisée.

Reprenons.
La norme sociale de notre modernité, c'est la vitesse. La vitesse est notre luxe, notre fascination.
La vitesse est la façon de combiner le temps vertical et le temps linéaire.
Alors que l'intervention d'urgence s'adresse à ceux qui sont en arrêt, qui ont décroché, les hors temps, les hors circuit de la temporalité.
Dès lors, il s'agit de redonner mouvement, de re-connecter, de re-brancher sur les circuits avec une certaine lenteur, sans forcer, dans la durée. C'est une façon de réintroduire l'interaction au milieu de la stupeur et de l'effroi. Revenir au mouvement, c'est redonner corps et densité au présent, c'est retrouver ce corps lâché, ce corps perdu dans les circuits communicationnels.
A ce moment là, l'intervention sociale consiste à ouvrir un espace, offrir des spatialités, insérer des espaces existentiels au cœur même de l'urgence. Dans la situation d'urgence, ce que l'on tend vers l'autre, ce que l'intervenant social tend vers l'autre, c'est son corps, sa présence, le fait d'être là.
Puis, progressivement, un espace de narration est possible : c'est alors que ses histoires, son histoire, une histoire peuvent s'y reconstruire. Après coup, seulement après coup, reconstruire un espace d'intimité, tout en participant à l'espace public, refonder des projets, repenser l'avenir, c'est une façon de dépasser la tyrannie de l'urgence, de briser la verticalité du temps. Urgence, Histoire et Utopie sont travaillées par inflexion dans un mouvement en spirale, en précession.
L'intervention sociale impose le travail social par tous les temps dans l'agir relationnel.

Bibliographie

BEAUCHARD Jacques

1986. ***L'urgence et l'insupportable***. Editorial, in L'urgence sociale. Revue Actions et Recherches Sociales, Ed. Erès, n° 3

CERTEAU (de) Michel

1975. ***L'écriture de l'histoire***. Paris, Gallimard, 358 p.

GAUCHET Marcel

2003. ***Visages de l'autre : la trajectoire de la conscience utopique***. Paris, Revue Le débat, Ed. Gallimard, pp. 112 à 120.

MORE Thomas

1964. ***L'utopie***. Bruxelles, Ed. La renaissance du livre, 153 p.

PUECH Henri-Charles

1978. ***En quête de la Gnose : la Gnose et le temps.*** Paris, Gallimard, Tome 1, 300 p.

1978. ***En quête de la Gnose : sur l'évangile selon Thomas***. Paris, Gallimard, Tome 2, 319 p.

REDEKER Robert

2003. ***La vraie puissance de l'utopie.*** Paris, Revue Le débat, Ed. Gallimard, pp. 100 à 111.

Chapitre 6

QU'EST-CE QU'UN EVENEMENT ?

François BOURSIER

6.1 - L'URGENCE SOCIALE OU LE MAI 68 DU TRAVAIL SOCIAL, L'ACTUALITE DE MICHEL DE CERTEAU

La question est, pour nous, de tenter de penser l'urgence dans le champ des pratiques sociales. Et, pour cela, de penser l'événement en soi, puisque l'urgence fait événement dans le secteur social, il y a de l'urgence face à l'événement. Michel de CERTEAU s'est essayé à penser l'événement au caractère d'urgence et dans l'urgence : Mai 68. Il nous servira de guide dans notre opération de braconnage.

6.11 - VARIATIONS AUTOUR DE L'URGENCE

L'urgence est un temps, *« un morceau de temps »* écrit Arlette FARGE, une manière, aujourd'hui, de se représenter le temps, mais aussi l'action. L'urgence est une situation qui cristallise une durée, qui la contracte, une situation critique. *« Il y a des points critiques de l'événement comme il y a des points critiques de température, des points de fusion, de congélation, d'ébullition, de condensation, de coagulation, de cristallisation »*[65] écrivait Charles PEGUY. Nous semblons tous être dans l'urgence et l'urgence sociale est une manière de penser le temps social. On assiste, de toutes parts, au « retour » de l'événement, au moment où s'installe, en nous et autour de nous, l'urgence comme paradigme. Aux notions de structure, d'invariant, de longue durée, d'histoire immobile se sont substituées les notions de chaos organisateur, de théorie des catastrophes, d'émergence, de mutation, de rupture. Ce basculement n'affecte pas la seule discipline de l'histoire. L'urgence sociale peut se penser comme événement. C'est une manière de penser le temps. Ce « noviciat de l'éternité » écrivait SAINT AUGUSTIN. Il est général dans l'ensemble des sciences humaines et atteste d'une préoccupation nouvelle d'attention à ce qui advient de nouveau dans une interrogation renouvelée sur l'événement. Gianni VATTIMO reprend son concept de *pensée faible*, le seul qui, à son avis, permette, aujourd'hui, de « penser l'événement » sans tomber dans les apories des deux tendances antinomiques actuelles, à savoir : l'idée de *l'éternel retour* nietzschéen et la *pensée tragique* (l'événement comme coupure radicale).

[65] Charles PEGUY. 1931, p.269

> *« Le modèle de l'urgence humanitaire s'est installé durablement dans le paysage contemporain. L'extension de ce modèle, bien au-delà de l'urgence médicale, est à l'origine de la pérennisation de dispositifs précaires et la multiplication des intermittents du social. Devenu hégémonique, cet urgentisme provoque, en réaction, des tentatives de sauvegarde d'un temps où l'on prenait le temps… »*[66].

Et l'événement dans tout ça ? La prise de la Bastille, le Débarquement de Normandie, Mai 68, le 11 Septembre, le 21 Avril 2002, le procès d'Outreau, « les événements d'Algérie ». Michel de CERTEAU nous rappelle *« La place centrale du symbole dans les événements »*[67]. Il nous révèle ce qui est, était sans doute caché. C'est l'irruption d'un fait, singulier, exceptionnel, qui opère une rupture. *« Dans son surgissement même, l'événement est socialement vécu comme incomparable : il est à nul autre pareil. Il délivre une signification si neuve que son décryptage même constitue le nouveau paradigme. Sa violence, voire son absurdité apparente, ne laissent muets les contemporains que le temps de son irruption »*[68].

6.12 - QU'EST CE QU'UN EVENEMENT ?

Il nous faut préciser le concept. Nous pourrions répondre quelque chose qui survient, qui a lieu quelque part à un moment donné du temps, qui a un début, un milieu et une fin. Un fait ou une situation qui se produit dans le réel et dont les médias rendent compte. L'événement a à voir avec sa médiatisation. Et dans le même temps, les médias ont rendu l'événement monstrueux. De part leur logique de fonctionnement, ils contribuent à alimenter une insatiable faim d'événements. Ils poussent à fabriquer, en permanence, du nouveau. Ils ont mis en place un gigantesque système de détection de tout ce qui peut retenir l'attention. Désormais, les médias produisent l'événement. Sa communication lui donne une signification et lui attribue une fonction symbolique. L'événement est singulier et il est contingent car, en effet, il aurait pu ne pas avoir lieu. Dans un article intitulé « compréhension et politique », la philosophe Hannah ARENDT parlant de l'événement le décrit comme : *« une fin où culmine tout ce qui l'a précédé, comme la consommation*

[66] Christian LAVAL. Avril 2004
[67] Michel de CERTEAU. 1994, p. 36
[68] Alain BENSA et Éric FASSIN. 2002

des temps (…) il révèle un paysage inattendu d'actions, de passions et de nouvelles potentialités… on le considère comme un commencement »[69]. Nous pouvons le penser comme :

> *« fait ou situation qui se produit dans le réel et dont les médias rendent compte sous la forme d'une stratégie appelée médiatisation de l'événement. (...) En ce sens, il s'agit d'une circonstance qui, en soi, n'a ni signification, ni valeur particulière ; c'est dans la communication que l'événement faisant l'objet d'une diffusion, d'une circulation entre les destinataires de l'information, va avoir une fonction symbolique : va être doté d'un sens »*[70]

Les sciences sociales ignorent l'événement[71]. L'ethnologie s'intéresse à la banalité du quotidien, à ce qui se répète. L'anthropologie oublie la temporalité pour penser l'universalité dans son abstraction. La sociologie s'interroge sur les logiques générales, sur les structures et non sur les fêlures. Si l'historien met en récit, le sociologue met en série. *« Lorsqu'elle s'interroge sur la temporalité, la sociologie prend, pour objet, la reproduction ou le changement et non les mutations »*[72].

L'histoire semble mieux placée. Encore que, un projet intellectuel, celui de l'Ecole des Annales, privilégiant la longue durée, refusa l'histoire événementielle. *« La série dissout la singularité, le contexte absorbe la chronique »*. Pourtant, l'historien aime l'événement écrit Arlette FARGE. Un texte écrit par Pierre NORA, en 1972, pour la revue « Communications », intitulé « L'événement monstre » fait repère sur cette question. Ce texte fut, par la suite, remanié et intégré dans un ouvrage écrit en collaboration avec Jacques LE GOFF, intitulé « Nouveaux problèmes. Faire de l'histoire »[73]. Il portait, alors, le titre : « Le retour de l'événement ». Dans ce texte, NORA parle d'une sorte de nouvel événement, en tout cas, d'une « événementialité neuve » dont il attribue la responsabilité aux médias.

> *« Son apparition paraît dater du dernier tiers du XIX° siècle. Ainsi, l'affaire DREYFUS constitue-t-elle peut être, en France, la première irruption de l'événement moderne, le prototype de ces images d'Epinal sorties toutes armées du ventre des sociétés industrielles et*

[69] Hannah ARENDT. 2000.
[70] B. LAMIZET et A. SILEM. 1997, p. 237
[71] Revue Terrain, n° 38, 2002.
[72] Revue Terrain, op.cit.
[73] Jacques LE GOFF et Pierre NORA (S/Dir.). 1986, p. 362-396

dont l'histoire contemporaine ne cessera plus de reproduire les exemplaires, à partir d'une matrice comparable » écrit Pierre NORA.

« L'événement… » explique Pierre NORA *« …mobilise toujours autour des faits advenus : l'opinion publique, les intellectuels, les différents pouvoirs et les médias. Autrefois, c'était les historiens qui désignaient l'événement, aujourd'hui, ce sont les médias Il subit une métamorphose liée au contexte nouveau, celui du mouvement général de démocratisation qui donne au présent sa spécificité, possède sa logique et ses lois ; l'une d'elles -la seule qu'on voudrait isoler- est que l'actualité, cette circulation généralisée de la perception historique, culmine en un phénomène nouveau : l'événement »*[74].

Dans cette transformation, l'événement va se « déshistoriciser ». Il faut, alors, relier ce constat à la crise de la temporalité (crise de l'avenir et crise du rapport au passé) qui nous enferme dans la surchauffe du présent[75] et le « présentisme » de François HARTOG[76]. Pierre NORA parle d'un événement qui se vide de sa signification intellectuelle au profit de ses virtualités émotionnelles. Il se théâtralise : *« Le propre de l'événement moderne est de se dérouler sur une scène immédiatement publique, de n'être jamais sans reporter-spectateur, ni spectateur-reporter, d'être vu se faisant. D'où cette impression de fête que la société se donne à elle-même à travers le grand événement »*[77]. Nous éprouvons de plus en plus le monde sur le registre de l'émotion. Il n'y a plus d'horizon d'attente, reste le champ d'expérience pour reprendre les catégories de Reinhart KOSELLECK. En même temps, à la suite d'Arlette FARGE, nous pouvons penser que l'événement fût toujours ce qui semblait saisir le temps en une contraction intense donnant une tonalité nouvelle au cours de l'histoire[78].

Michel de CERTEAU accepte la confrontation à l'événement en Mai 1968. Il écrit un article dans la revue « Etudes », n° de Juin/Juillet 1968 : *« Un événement n'est pas ce qu'on peut voir ou savoir de lui, mais ce qu'il devient (et, d'abord, pour nous). Cette option ne se comprend que dans le risque et non par l'observation. Or, il est sûr que ce qui s'est passé en Mai dernier est devenu, pour beaucoup, un événement*

[74] Jacques Le GOFF. 1986, p.
[75] Olivier MONGIN.
[76] François HARTOG. 2003, 253 p.
[77] Jacques LE GOFF. 1986, p. 299.
[78] Arlette FARGE. Revue Terrain, n° 38, p. 70.

inaugurateur ou révélateur »[79]. François DOSSE commentant cette confrontation en directe, voulue par De CERTEAU, écrit :

> *« Le fait de s'installer au cœur de ce que signifie l'événement pour les acteurs, grâce à la prise de parole, en considération de sa dimension symbolique, est tout à fait novateur en cette période où le discours dominant des sciences sociales a plutôt tendance à réifier les comportements et à appliquer une logique de soupçon au discours des acteurs, réduisant son contenu à leur position sociale ou à l'expression d'une fondamentale mauvaise foi »*[80].

Il y a une actualité certaine de Michel de CERTEAU lorsque nous voulons penser un événement. Celui-ci est indissociable des options auxquelles il donne lieu.

6.2 - L'URGENCE SOCIALE OU LE MAI 68 DES PRATIQUES SOCIALES

L'événement à penser, ici, est l'irruption de l'urgence comme méthode d'intervention dans le champ de l'action sociale. L'urgence comme pratique sociale. La mise en récit de l'histoire du travail social, de l'histoire d'une profession peut s'évoquer au travers de quelques repères : un formidable développement du secteur, sa professionnalisation, un appareillage réglementaire (Ordonnance du 2 Février 1945, Loi de 75, Annexes XXIV, etc.), efficace autant que proliférant, des penseurs de la profession, des colloques, une véritable épopée sectorielle. Autant d'éléments qui nourrissent une construction positive du travail social entre compassion et efficacité technicienne. Les travailleurs sociaux sont les véritables fantassins de la société (Pierre BOURDIEU) au front des prises en charge. Cela, dans un temps ou la stabilité est la pierre de touche de tout un chacun et en tout domaine.

L'urgence sociale nous révèle un état d'urgence qui s'est imposé à nous, entre immédiateté et situation exceptionnelle. Sans doute le Plan « pauvreté/précarité » de l'automne 1984 peut-il signifier un commencement, une entrée dans un temps désormais vécu sous le sceau de l'urgence. Depuis lors : veille sociale, SAMU, 115, Maraude, équipes mobiles, accueil

[79] Michel de CERTEAU. 1994, p. 51.
[80] François DOSSE. , p. 163.

de nuit, plan froid, etc. A partir de là, on « urgentise » les situations, la gestion devient « urgentielle », nous avons des urgentistes. Une topographie nouvelle s'impose (maltraitance, pédophilie, sans papiers, déboutés…), un déplacement s'effectue. Le retour du symbolique aidant, ce qui était caché se révèle peut-être.

> *« Une topographie nouvelle a transformé la carte bien établie des circonscriptions idéologiques, politiques ou religieuses… Quelque chose de tacite s'est remué qui invalide l'outillage mental élaboré en fonction d'une stabilité… Une idée de l'homme habitait l'immense appareil organisateur de la société. Cette règle secrète, implicitement acceptée, elle a été tirée de l'ombre d'où elle déterminait un ordre. D'André GLUCKSMANN à Raymond ARON, de Claude LEFORT à EPISTEMON, chacun des auteurs qui réfléchissent sur les événements reprend, à sa manière, ce que LENINE écrivait jadis, ce qui fait l'importance de toutes les crises, c'est qu'elles manifestent ce qui, jusque là, était latent »*[81].

Michel de CERTEAU s'interroge pour savoir ce que l'événement nous a appris de nous-même. Que peut donc nous apprendre l'urgence sociale sur le travail social lui-même ? Et quel est notre outillage mental pour penser, aujourd'hui, l'urgence comme politique sociale et comme pratique sociale aujourd'hui ?

Le développement des politiques d'urgence ne peut se réduire, en termes d'explication, à une logique de soupçon des décideurs de l'action sociale. Michel de CERTEAU évoque, dans son livre, une scène de « La ruée vers l'or », film de Charles CHAPLIN de 1925. Une tempête de neige a déplacé la cabane dans laquelle Charlot dort au bord d'un précipice :

> *« A son réveil, il traverse la pièce pour sortir : son geste fait dangereusement pencher le chalet car, déjà, la porte donne sur le vide ; s'en approcher, c'est se perdre. Mais par son recul, qui rétablit l'équilibre un moment compromis, il s'enferme dans une situation désespérée. Tour à tour, son pied avance et se retire, tâtant le plancher qui pivote sur un axe invisible… A cette image d'une vie qu'il est également impossible d'habiter et de quitter, on peut comparer la situation créée en Mai dernier. Pour les habitants d'une société entière, n'y a-t-il pas, maintenant, de sortie que vers le chaos et de sécurité que dans un conformisme ? Bien des signes*

[81] Michel de CERTEAU. 1994, p. 31

> *indiquent qu'un déplacement s'est produit. Tracée par des choix inattendus, une ligne partage, désormais, entre son ordre et la parole, notre plancher culturel ; quoique encore intact, déjà -pourtant- il a vacillé tout entier »*[82].

Nous retrouvons, ici, nos politiques d'urgence, quelque chose s'est déplacé. Sur cette question, là encore Michel de CERTEAU est d'une grande actualité. Il met très bien en évidence que le problème auquel nous sommes confrontés se noue autour de la disparité qu'il y a entre une expérience fondamentale (ici, l'urgence sociale) et le déficit de son langage, entre la positivité d'un vécu et la négativité d'une expression. *« Il faut revenir à cette chose qui est survenue et comprendre ce que l'imprévisible nous a appris de nous-même, c'est-à-dire ce que -depuis- nous sommes devenus »*[83].

Si nous faisons retour sur la mise en récit du travail social qui s'est élaborée en une construction positive, l'urgence semble opérer une rupture, révéler une rupture dans cette mise en récit. S'il y a cristallisation du travail social sur l'urgence, c'est qu'il se passe des choses.

> *« Je vois un phénomène socio-culturel nouveau et important dans cet impact de l'expression qui manifeste une désarticulation entre le dit et le non dit, qui retire -à une pratique sociale- ses fondements tacites, qui renvoie finalement, je crois, à un déplacement des -valeurs- sur lesquelles une architecture des pouvoirs et des échanges s'était construite et croyait pouvoir encore s'appuyer. Par ce biais, l'action symbolique ouvre une brèche dans notre conception de la société»*[84].

L'urgence semble retirer au travail social ses fondements tacites. Sa mise en récit ne peut plus se réaliser. Ici, l'événement devient monstrueux, il provoque, déstabilise, révèle ce qui était caché ; il y a déplacement, outillage mental absent pour reprendre les catégories certaldiennes. Il rejoint Pierre NORA qui écrivait :

> *« L'événement témoigne moins pour ce qu'il traduit que pour ce qu'il révèle… et l'événement le plus important est celui qui fait remonter l'héritage le plus archaïque… dès lors, ce n'est pas l'événement sur la création duquel il est impuissant qui intéresse l'historien, mais le double système qui se croise en lui, système formel et système*

[82] Michel de CERTEAU. 1994, p. 58.
[83] Michel de CERTEAU. 1994, p. 30.
[84] Michel de CERTEAU. 1994, p. 37.

> *de signification… L'événement a pour vertu de nouer en gerbe des significations éparses »*[85].

En cela, il opère une rupture d'intelligibilité. *« Un déplacement s'effectue qui n'est pas lisible comme tel dans ses expressions, puisqu'il emploie le vocabulaire et jusqu'à la syntaxe d'un langage connu »*[86] écrit Michel de CERTEAU. Car il impose une nouvelle temporalité, provoque une nouvelle ligne de partage par sa puissance séparatrice. Mais, en même temps, il y a retour du symbolique, au sein du travail social, avec la pratique de l'urgence et qui nous révèlerait ce qui était caché. En cela, l'urgence sociale n'est pas le minimum vital du travail social, c'est le travail social. L'exemple de la pension de famille (appelée maison relais, aujourd'hui), par rapport au CHRS, permet de saisir le déplacement. Si l'événement fonctionne comme révélateur, peut-être nous révèle-t-il la dimension compassionnelle qu'il y a dans le travail social. C'est le nouveau rapport au temps du travail social. L'urgence sociale fait bien événement, est un événement pour le travail social.

[85] Pierre NORA. 1986, p. 305.
[86] Michel de CERTEAU. 1994, p. 52.

Bibliographie

ARENDT Hannah
2000. ***La philosophie de l'existence et autres essais.*** Paris, Ed. Payot

BENSA Alan et FASSIN Eric
2002. Revue TERRAIN, n° 38, Mars

CERTEAU Michel (de)
1994. ***La prise de parole et autres écrits politiques***. Paris, Ed. Seuil

DOSSE François.
Le marcheur blessé.

GOFF Jacques (le) et NORA Pierre (S/Dir.)
1986. ***Faire de l'histoire: nouvelles approches***. Paris, Éd. Gallimard, Folio, pp. 362-396

LARMIZET B. et SILEM A.
1997. ***Dictionnaire encyclopédique des sciences de l'information et de la communication.*** Paris, Ed. Ellpises.

LAVAL Christian
2004. ***Dépasser l'urgence.*** Rhizome n° 15, Avril, Bulletin national santé mentale et précarité.

PEGUY Charles
1931. ***Clio***. Paris, Éd. Gallimard.

Chapitre 7

LE FUTUR :
UNE HISTOIRE IMPENSABLE ?

Gilbert CLAVEL

La place du futur dans la structure du temps est fonction des variations culturelles, dans l'espace et le temps, de celle-ci. L'examen de l'histoire moderne en Occident nous conduit à distinguer trois grands modèles de la structure du temps : le rapport original entre passé et futur au Moyen Age articulé dans le temps présent, l'hypertrophie du futur avec l'avènement des Temps Modernes et, enfin, pour reprendre l'expression de François HARTOG, le *« présentisme »* actuel qui occulte le passé et rend impensable le futur.

7.1 - LES VARIATIONS CULTURELLES DE LA STRUCTURE DU TEMPS

Michel de CERTEAU, dans « l'Ecriture de l'histoire », ainsi que d'autres auteurs, ont montré combien les rapports entre passé (l'expérience) - présent - futur (les attentes) sont sujets à variations dans le temps et l'espace. La structure du temps est une donnée de culture. En voici quelques exemples.

- **Chez les Merinas de Madagascar**, le passé est une mémoire vivante, répétée, qui donne tout son sens au présent comme à ce qui est à venir. Le rite de « retournement des morts » illustre cette continuité entre les ancêtres, les vivants et générations futures. Ce rite consiste à aller chercher un mort de la famille (en principe tous les dix ans) dans son tombeau, à le ramener au village et à la maison. Tout cela donne lieu à des cérémonies et festivités qui durent plusieurs jours et auxquelles sont conviés tous les membres de la famille et habitants du village. Des dialogues s'instaurent avec le mort qui contemple ses descendants. Son linceul est changé avant le retour au tombeau.

- **Chez les Sumériens**, sémantiquement, le *passé* est relié à la notion d'*avant*, *le futur* à celle d'*arrière*. Autrement dit, le passé c'est ce qui est connu, c'est-à-dire, devant soi. On marche donc à reculons vers le futur, qui représente l'inconnu, l'invisible et ne peut être contemplé. Ce sont donc les événements passés, réels ou mythiques, qui structurent les logiques d'action (scientifiques, politiques, …).

- **Dans la pensée Orientale structurée par la langue arabe**, il y a discontinuité du temps. La langue ne comporte pas de temps futur. Le temps vécu est une suite

discontinue d'instants, chacun étant relié dans le Mektoub (ce qui est écrit éternellement). En ce sens, comme le dit Paul RICOEUR, chaque événement est un *« Eternel présent »*[87].

- **Qu'en est-il en Occident ?**
  Pour Michel de CERTEAU[88], l'Occident a introduit un rapport original à la structure du temps avec l'écriture de l'histoire comme entreprise de rationalité. Le fait d'écrire l'histoire donnerait les clés de l'intelligibilité des rapports entre passé, présent et avenir. En outre, l'histoire s'érigerait comme *mythe*, donnant l'intelligence des origines et du pensable, se dotant de la puissance propre à tout mythe de décryptage et d'inventivité.
  Mais, surtout, l'écriture *sépare* le présent, le passé et le futur. Chaque nouveau temps est une mise à distance du passé (mort, rejet, oubli, mémoire, souvenir, patrimoine, …) et peut être saisi comme justification du présent et fondement du futur. Ainsi, par exemple, l'Ecole de la III^{ème} République fait appel à *« nos ancêtres les Gaulois »* pour fonder la Nation identifiée au Progrès et à la Raison.
  Pour Reinhart KOSELLECK[89], il n'y a pas *un* temps historique, mais *des* temps multiples qui coexistent ou se superposent et dont les frontières se déplacent. Le poids du passé, celui du présent ou du futur peuvent varier d'une période à l'autre : entre le *champ de l'expérience* que représente le passé et *l'horizon d'attente* que représente le futur, il n'y a pas de symétrie. Le temps de l'histoire est fait de ces rapports et déplacements. Ce qui est futur à un moment donné peut devenir passé, un « futur passé ».

  A partir de cet éclairage sur la structure du temps dans l'histoire moderne de l'Occident, l'on peut émettre quelques pistes de réflexion qui seront le fil conducteur de notre propos.

  - Les notions de « temps modernes » ou « temps nouveaux » traduisent un processus de différenciation de plus en plus grande entre le champ d'expérience (le passé) et les horizons d'attente (le futur). Autrement dit, les attentes se sont de plus en plus éloignées de toutes les expériences faites jusqu'alors. Le poids du passé s'est tout d'abord réduit au profit d'un futur hypertrophié (idéologie du Progrès, grandes utopies, …).

---

87 Paul RICOEUR. 1978.
88 Michel de CERTEAU. 2002.
89 Reinhart KOSELLECK. 1990.

- La structure du temps évolue vers des unités de temps de plus en plus brèves, l'accélération des rythmes se traduisant dans une contraction des temps aboutissant, ces dernières décennies, à un impérialisme du présent.
- L'urgence serait l'effet direct de cette contraction des temps. Elle serait, dans le champ social, le mode opératoire normalisé dû à cet impérialisme du présent rendant impensable un futur.

7.2 - DE L'ATTENTE DE LA FIN DES TEMPS AU PROGRES ATTENDU SANS FIN

Si, comme le dit Michel de CERTEAU[90], l'histoire -comme décryptage du passé- est la clé de l'intelligibilité des Temps Modernes, alors que s'est-il passé en Occident depuis le Moyen Age du point de vue de la structure du temps ?
Schématiquement, l'on peut repérer trois grandes configurations de la structure du temps : celle du Moyen Age supplantée, progressivement, par les Temps Modernes fondés sur une société de Progrès et les grandes utopies sociales (XVIII^{ème}-XX^{ème} siècle), enfin, celle qui nous est contemporaine, dominée par le « no future » des années 1968.
Dans les processus de passage d'une structure à une autre, un double phénomène a lieu chaque fois :

- il y a un déplacement des pôles de la structure du temps par *inversion* ou, plus exactement, par *dilatation* ou *contraction* de l'horizon d'attente, c'est-à-dire, de l'écart entre présent et futur ;
- il y a un *glissement* de la structure du temps sur un autre champ social qui devient le nouveau détenteur du *monopole du futur* (du pouvoir sur l'avenir).

[90] Michel de CERTEAU. 2002.

7.21 - Moyen Age : l'eschatologie chrétienne fédératrice des temps

La structure du temps, au Moyen Age, relève d'une triple temporalité :

- le temps cyclique, celui des saisons, structurant le temps social des campagnes, ancré dans la tradition (l'expérience passée) ;
- le temps eschatologique, l'horizon ouvert par l'attente de la Fin des Temps, à la fois événement historique à venir et espérance d'une vie meilleure dans un au-delà du temps ;
- le temps liturgique qui lie les autres temps entre eux et articule passé, présent et futur. En effet, le calendrier liturgique, basé sur le cycle annuel des saisons, rythme la vie sociale à travers les rites et les fêtes. Il répète l'histoire sainte de la création du monde à la fin des temps attendue. Mais il n'est pas simple répétition d'un passé immobile. La fin du monde, comme horizon d'attente, ouvre une flèche du temps, une possibilité d'histoire dans le temps répétitif du cycle saisonnier. La nouveauté est possible, ne serait-ce que par la réinterprétation permanente de l'expérience passée. L'attente messianique des temps bibliques ne s'est pas refermée avec la venue de Jésus-Christ qui lui a donné, au contraire, une dimension universelle en délocalisant l'histoire sainte de son territoire d'origine et en la mondialisant, en la proposant à tous les humains de tous les temps. L'eschatologie chrétienne est, donc, cet horizon d'attente qui fédère les autres temps à travers le calendrier liturgique comme outil pédagogique. La fin du monde, représentée comme le Jugement Dernier, rappelle aux vivants les exigences éthiques indispensables pour accéder à l'au-delà du temps (l'au-delà de la mort). Mais elle renvoie, en permanence, au champ passé de l'expérience (la révélation incorporée à l'histoire humaine), au poids de la tradition ainsi ouverte à la nouveauté historique (événementielle et symbolique). La vie du temps présent est, selon l'expression de Saint Augustin, *« un avant-goût de la vie éternelle ».*

Origine	Champ d'expérience		Horizon d'attente	Fin
Temps Passé		**Temps Présent**	**Temps Futur**	
des temps	Tradition	Cyclique/social liturgique	Eschatologique	des temps

L'histoire de la chrétienté est une histoire des attentes, gérée par l'Eglise qui détient le monopole du futur. Or, ce monopole ne peut subsister que si la fin du monde, facteur de cohésion sociale, reste non déterminable sur les plans historique et politique. Toute tentative de datation sera repoussée, la fin du monde toujours retardée, comme une ligne d'horizon toujours fuyante.

Or, LUTHER rompt avec cette vision : il voit, dans les événements politiques de son époque, l'annonce de l'Apocalypse ; l'horizon d'attente se contracte car la fin du monde approche à grands pas. Plus exactement, dès le XV^{ème} siècle, l'horizon d'attente va se déplacer hors du champ religieux qui va progressivement être dépossédé de son monopole du futur, voire partiellement relégué au rang de futur passé.

7.22 - La sécularisation du futur (XV-XVIII^{ème} siècle)

A partir du XV^{ème} siècle, l'on va assister à un double déplacement : des lieux de l'horizon d'attente, du lieu de souveraineté sur le futur. Quel processus s'enclenche à l'aube de la Réforme et de la Renaissance et qui va se consolider sur plusieurs siècles ?
L'on assiste à une *disjonction* entre trois entités qui vont devenir *trois lieux de l'histoire* : une histoire sainte (religieuse), une histoire de la nature (scientifique) et une histoire politique et sociale (construction de l'Etat moderne).
Cette disjonction est rendue possible par une représentation du temps commune : dès le XV^{ème} siècle, la perspective de la fin du monde ne cesse de reculer, de s'éloigner du temps présent ; cette indétermination a pour effet de lui faire perdre de son impact sur la vie du temps présent.

- **L'histoire sainte** est de plus en plus spécifiée -et cantonnée- dans un *champ religieux* qui s'autonomise : l'eschatologie indéterminée, référée à une éternité, devient un futur parmi d'autres, coexistant ou se superposant aux autres champs**.**

- **L'histoire de la nature** prend en charge le futur en développant, d'une manière autonome et rationnelle, un champ scientifique qui modifie radicalement la vision du monde. Le calcul astrologique du futur repousse les attentes eschatologiques dans le lointain : MELANCHTON voit la fin du monde en 2000, NOSTRADAMUS la

prophétise, en 1515, vers la fin du XX^{ème} siècle également, NEWTON annonce la fin des Papes en 2000, … Avec les lois de la Physique et de l'Astronomie, la fin des temps devient un problème cosmique (dans 50 000 ans).
Dans la nouvelle culture qui se développe, le futur devient une question de calcul, de rationalité scientifique, de raisonnement stratégique.

- **L'histoire politique et sociale** devient un lieu de l'histoire constituant *un champ politique* autonome, émancipé du religieux. Avec l'effacement des attentes de la fin du monde, les royaumes et empires perdent leur fonction eschatologique, leur mission sacrée (le « saint » empire germanique, …), pour devenir des Etats modernes dont le rôle est strictement politique. Cette genèse s'accompagne de luttes incessantes, y compris contre toutes les prophéties religieuses ou politiques.
  C'est désormais l'Etat qui s'arroge le *monopole de la domination du futur* : l'action politique est affaire de rationalité, de calcul, de prévision. Pour RICHELIEU, il est *« plus important de penser le futur que le présent »* ; il s'agit de *« prévenir les maux »*, de *« décider du moins pire »*. SULLY, VAUBAN, MAZARIN, RICHELIEU, TURGOT, …, incarnent les figures type de cette nouvelle logique de l'action politique.
  Entre le futur prophétisé de l'eschatologie et le futur rationalisé du calcul et de la prévision, il y a une inversion de perspective :

Futur prophétisé de l'eschatologie	**Futur rationalisé du calcul, de la prévision, du pronostic**
Du domaine de l'*irrationnel* (révélation)	Du domaine du *rationnel* (calcul)
Expérience *imprévisible* venant d'ailleurs (destin, providence, soudaineté de l'apocalypse, de l'Heure, …)	Expérience *prévisible*, pronosticable, calculée
La prophétie *détruit* le temps, car la fin des temps est sa raison d'être	Le pronostic *produit* le temps dans lequel il se projette
L'attente eschatologique est identique et fixe : elle vise un avenir défini et *définitif*	La projection dans le temps vise un avenir *limité* : il y a *renouvellement* d'un temps qui se fuit, ne pouvant se fixer définitivement
La fin des temps renvoie au champ de l'expérience (dont elle est un des éléments révélés) qui *pousse le présent*	Le diagnostic incorpore le passé dans le futur qui *tire le présent*

Cette inversion de la structure du temps, produit par un processus de sécularisation et de rationalisation, ouvre de nouveaux horizons d'attente se séparant, se distinguant des Temps Anciens pour de nouveaux Temps Modernes :

> *« les Temps Modernes ne se saisissent comme des temps nouveaux que depuis le moment où les attentes se sont de plus en plus éloignées de toutes les expériences faites jusqu'alors »*[91].

7.23 - Les Temps Modernes : le Progrès comme accélérateur du temps (fin XVIII^{ème}-XX^{ème})

ROBESPIERRE, dans un discours en faveur de la constitution révolutionnaire, le 10 Mai 1793, résume admirablement ce qui est en jeu dans les nouveaux Temps Modernes :

> *« le progrès de la raison humaine a préparé cette grande révolution et vous [les politiques], vous êtes ceux à qui est confiée la tâche particulière d'en accélérer le cours »*[92].

Dans cette phrase, sont réunis tous les éléments de la structure du temps à l'époque moderne :

- la raison qui intègre les temps, le futur dans l'entreprise de rationalisation et de sécularisation de l'histoire humaine ;
- le progrès comme générateur indéfini de nouveautés, de perfectibilité ; un progrès sans fin ou plutôt se donnant lui-même comme fin ;
- la révolution sociale et politique, instituant le champ politique comme lieu de la maîtrise et de la souveraineté sur le futur ;
- accélérer le cours du temps : l'accélération du temps est une tâche désormais vouée aux êtres humains qui s'emploient à réaliser l'ère de la liberté et du bonheur, l'Age d'Or à venir. Tâche placée sous l'éminente responsabilité du Maître du futur : le politique chargé de construire la Nation, par la prévision et la planification, par l'éducation, …

La Philosophie de l'Histoire explicite largement cette vision, liée à une vision du Progrès.
Elle ouvre des horizons d'attente en développant des utopies ou les idéologies des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles : la Paix

[91] Reinhart KOSELLECK. 1990. p.315
[92] Reinhart KOSELLECK. 1990. p.22

perpétuelle de KANT[93], le marxisme et le Grand Soir (la société communiste idéale), le positivisme (la croyance aveugle en la science comme instrument du bonheur humain), le libéralisme (croyance que liberté individuelle, démocratie et progrès matériel sont les conditions de développement universelles d'une humanité harmonieuse, …).
Ces horizons sont autant de futurs à réaliser dans le présent qu'ils tirent en avant, comme figures à faire advenir. Ils sont dotés d'une puissance de transformation du monde (de la nature comme de la société), d'une accélération de l'histoire.
Ils fondent la nouveauté des Temps Modernes en les distinguant du passé, plus exactement, en relisant le passé comme des moments de l'histoire nécessaires à l'intelligibilité du présent et du futur (cf. MARX ou Auguste COMTE qui voit les passages de l'ère théologique à l'ère métaphysique comme des étapes nécessaires pour arriver à l'ère moderne positiviste).

Champ d'expérience	Césure		Horizon d'attente
Temps passé		**Temps présent**	**Temps futur**
Effritement de la tradition			Hypertrophie (utopies, progrès)

Désormais, l'horizon d'attente se dissocie du champ de l'expérience passée qui, de moins en moins, peut servir de référence au temps présent et à venir. Le poids de la tradition s'effrite au profit d'une hypertrophie du futur. Celui-ci est associé à l'idée de progrès, de nouveauté, de modernité. L'horizon d'attente est donc un espace d'expérimentation, de renouvellement d'expériences à inventer, à penser, à prévoir, à organiser. Le Progrès, mis en œuvre sous toutes ses dimensions, scientifique et technique, économique, politique, sociale, philosophique, culturelle, joue un rôle d'accélérateur des évolutions et des temporalités.

A tel point que, dans la seconde moitié du XX^{ème} siècle, les temporalités devenant de plus en plus courtes, l'horizon d'attente va se contracter ; une nouvelle inversion de la structure du temps va s'opérer, passant de l'hypertrophie du futur à l'impérialisme du présent, sous la maîtrise d'un nouveau maître du temps, le champ économique dépossédant le politique.

[93] Emmanuel KANT. 1991.

7.3 - DE L'HYPERTROPHIE DU FUTUR A L'IMPERIALISME DU PRESENT

A partir des années 1960-1970, l'on assiste à une nouvelle inversion de la structure du temps : l'horizon d'attente -le futur- se rétracte pour laisser place à un impérialisme du présent, ce que François HARTOG appelle « le présentisme ». La souveraineté sur le temps se déplace au profit du marché reléguant le politique au rôle d'outsider. C'est dans ce contexte qu'émerge la notion d'urgence pour signifier les effets de la contraction des temps, séries de moments sans liens apparents entre eux et dont la maîtrise échapperait à tout souverain.

7.31 - UNE NOUVELLE INVERSION DE LA STRUCTURE DU TEMPS : LA RETRACTATION DU FUTUR

L'un des slogans de Mai 68, qui fleurissait sur les murs, était « no future ». Il révélait le grand chambardement de la structure du temps en cours : l'horizon d'attente se rétracte au profit du temps présent et ce qui était futur devient un futur passé.

Champ d'expérience	Césure		Césure	Horizon d'attente
Temps Passé		**Temps Présent**		**Temps Futur incertain**
Effritement de la tradition		Impérialisme, accélération, urgence		Menace, risque

Comment comprendre ce renversement ?

- ***Le futur a fini par être saturé de réel, provoquant, ainsi, la fin des utopies*** : l'utopie communiste (celle espérée du Grand Soir) en se fixant dans une idéologie (un système de pensée relativement clos), puis dans un système politico-bureaucratique (l'URSS) disparaît en se réifiant ; la dimension symbolique que renferme toute utopie (la pensée d'un avenir) est laminée par le système qui contrôle la vie quotidienne comme toute forme d'expression ou de conscience. Il n'y a plus d'espace pour penser le futur.

- ***Le futur a fini par être porteur de désenchantement*** : le Progrès n'a pas tenu ses promesses, il n'a pas fait avancer la paix (le XX^{ème} siècle a connu deux guerres mondiales) pas plus qu'il n'a réduit les inégalités sociales. Pis, encore,

les avancées scientifiques et techniques se retournent contre les humains : leurs effets irrationnels (pollution, effet de serre, nouvelles maladies, …) inquiètent. Le futur est perçu comme menaces et risques.

- ***La révolution culturelle des années 68 est de type hédoniste*** : l'épanouissement personnel, c'est « ici et maintenant » et non en fonction d'un futur lointain. L'individu prend ses distances avec les institutions traditionnelles qui inscrivaient les parcours singuliers dans la durée (emploi durable, mariage, etc.).

7.32 - UN DEPLACEMENT DE LA SOUVERAINETE SUR LE TEMPS : DU POLITIQUE AU MARCHE

Concomitant avec la crise de l'Etat National et Providence, l'ingérence du marché (et ses logiques économiques) dans la maîtrise des temps peut être appréhendée sous deux angles :

- ***Le marché comme processus de mondialisation.***
  Au futur, comme Progrès, s'est substituée la représentation d'un nouveau *fatum* : celui d'une mondialisation mécanique et aveugle, un « procès sans sujet ». Qu'elle soit valorisée (Davos) ou diabolisée (Forum Social), elle est tenue pour un processus qui tendrait à ne laisser aucune place à l'émergence d'un futur autre.

- ***Le marché comme grand accélérateur des rythmes du temps.***
  Le vocabulaire du temps est celui d'une société chronophage.
  - **Les mots de base** sont ceux du mouvement : *vitesse* (toujours plus vite), *mobilité* (pas d'attaches) ; mais aussi, ceux de l'idéologie de la *performance* indissociable de la *compétition* : être le meilleur, de plus en plus performant (quitte à se doper), de plus en plus compétitif.
  - **Le maître mot de la production** est celui de *productivité* : produire une plus grande quantité en moins de temps et au moindre coût -c'est-à-dire, avec moins de personnel- pour un plus grand profit. Faire des gains de productivité suppose une plus grande *flexibilité* de la main d'oeuvre (en rapport avec les besoins et à-coups de l'activité), de travailler en *flux tendus* (pas de stocks). Tout ceci dans un contexte de flux de marchandises, de flux financiers (rotation de plus en plus rapide,

placements à très courts termes, …), de flux d'informations en quasi temps réel, …

- **Les mots du social** en découlent : la *précarité* comme succession de temps plus ou moins courts (missions de courte durée, intérim, CDD, chômage), conduisant à *l'insécurité sociale* (la sécurité étant ce qui garantit dans la durée). Terrain où se développe une culture de l'immédiateté, non par choix hédoniste, mais imposée par la nécessité de survivre au jour le jour, qui annihile toute capacité à se projeter dans le temps.
- **Les mots de la consommation** sont ceux de *l'obsolescence* (le vieillissement rapide des produits), de la *mode* -c'est-à-dire, de *l'éphémère*- ; ce sont ceux du prêt à consommer ou prêt à jeter, des services rapides (chronopost, fast food, …).
- **Le maître mot de la communication** est le *flash*, bref compte rendu d'un événement avec un plan de courte durée qui n'a pas de lien avec le précédent ou le suivant. Et le *zapping…*

Le vocabulaire traduit les représentations d'un rapport au temps.

Les mots sous-tendent des conduites placées sous l'emprise du présent, comme si les rythmes s'accéléraient sans cesse. Le temps, c'est le temps présent, immédiat, de courte durée. Il y a une pluralité des temps : des temps qui se succèdent, avec une plus ou moins grande intensité, se juxtaposent sans forcément s'articuler. L'immédiateté se substitue à la durée et à la continuité, l'émotionnel à la rationalité, l'insécurité à la sécurité.

Ceux qui ne peuvent pas suivre ce rythme sont impitoyablement éliminés ou sujets aux maladies du temps : le stress, la dépression, les pathologies de la perte de contact avec le réel, … Ce qui ouvre un immense marché de la souffrance.

7.33 - LE FUTUR COMME MENACE ET RISQUE

Les effets irrationnels, décevants, indésirables et dangereux du Progrès (vache folle, effet de serre, …) font douter de la Raison et changent radicalement la perception du futur. Au futur comme espérance (y compris eschatologique), s'est substitué le futur comme *menace et risque* ; au futur comme utopie d'un monde à transformer, s'est substitué *le principe de précaution*.

Or, les incertitudes liées aux menaces et aux risques sont impensables pour la raison moderne : le futur-catastrophe est donc indissociablement lié à *la responsabilité* d'un sujet à identifier, et non à un fatum impersonnel. De ce fait, il est intégré dans les rapports juridiques (forme de rationalité rassurante) : la non-prévision, la non-prospective, la non-précaution, la non-anticipation sont *pénalisables*. L'imprévisibilité de ce qui n'est pas encore -mais peut arriver (la canicule, …)- devient un *impensable du temps*. Le futur constituerait, ainsi, le nouveau champ de la déraison et signifierait le désordre du monde. Les grands prêtres de la prévision (la météo, les institutions faisant œuvre de prévention, …) sont sommés de conjurer le mauvais sort, c'est-à-dire, l'imprévisible, les risques de désordre. Comme *« rationalité instrumentale »,* pour reprendre l'expression de CASTORIADIS[94], ils sont les gardiens de l'avenir ; en tant que veilleurs du temps et de l'ordre social, ils ne peuvent s'autoriser aucune transgression, principe de responsabilité oblige.

« A la différence de toutes les époques qui l'ont précédée, la société du risque se caractérise, avant tout, par un manque : l'impossibilité d'imputer les situations de menaces à des causes externes » (fatum, péché originel, mektoub, …). Les menaces sont engendrées par la société elle-même, d'où *« contrairement à toutes les cultures et à toutes les phases d'évolution antérieures, la société est, aujourd'hui, confrontée à elle-même »*[95].
La pénalisation du risque influence les conduites vis-à-vis du futur : le parapluie, les assurances, deviennent un mode opératoire du futur et tendent à paralyser le présent. Plus encore, parce qu'il est risque pénal, la conjuration du futur comme risque relève de *l'assurance* : elle a un coût. Le futur est, ainsi, intégré comme marchandise.

---

[94] Cornélius CASTORIADIS. 1975.
[95] Ulrich BECK. 2001, p.399

Avec un point noir : la couverture du risque social. Le délitement des protections sociales traditionnelles liées au salariat laisse place à des espaces croissants d'insécurité sociale, ouvrant, ainsi, le champ de l'urgence sociale.

7.34 - L'URGENCE SOCIALE

C'est tout le champ social qui est affecté par cette nouvelle représentation du futur en rapport avec une structure du temps dominée par le *présentisme*. Autrefois, les luttes sociales (lutte des classes), l'éducation, la dynamique de l'ascension sociale et de la promotion sociale était portée par la puissance du futur finalisé dans un idéal collectif (pensée symbolisante produisant du sens) et une perspective. Ainsi, les politiques sociales inscrivaient leur champ d'action dans la durée. Aujourd'hui, le brouillage des luttes sociales, la panne de l'ascenseur social, le développement de l'insécurité sociale pour un nombre de plus en plus grand de personnes, la mouvance des situations et des parcours singuliers, ont transformé les politiques et l'action sociale en un *agir en temps réel* renvoyant, sans cesse, à *l'immédiateté* des situations et à une individualisation des prises en charge.

Autrement dit, l'intervention sociale devient celle de *l'urgence sociale*. Aux discours sur la prévoyance et la promotion sociales se substituent ceux de la prévention et de l'urgence sociales, c'est-à-dire, de la conjuration des risques sociaux : des désordres à venir pour la prévention, de l'irrationnel déjà en train d'advenir pour l'urgence.

- **Mais qu'est-ce que le temps de l'urgence ?**
  Ce n'est pas un hasard si le mot (du latin *urgere*, presser, pousser) émerge dans le discours commun au XIX^{ème} siècle, au moment où les progrès scientifiques et techniques, associés au développement industriel, produisent une accélération des temps dans une société en profonde mutation.
  L'on pourrait définir le temps de l'urgence de la façon suivante :
  - un temps où la distance entre présent et futur est abolie du fait de l'évanescence d'un horizon d'attente ;
  - un temps non référé à un passé : le champ de l'expérience (ce qui est passé) ne rend intelligible ni le présent, ni le futur, ne sert donc pas à prévenir les situations ou événements ;

- un temps isolé de tout autre, un temps en soi caractérisé par l'apparente soudaineté de l'événement ou des situations ;
- un temps hors norme, hors du temps « historique », sauf à être érigé en mythe fondateur d'une nouvelle histoire (le 11 Septembre), mais comme si rien n'était avant ;
- un temps irrationnel, de l'ordre de l'impensé, mais objet d'un panser ;
- un temps protocolaire : le panser met en œuvre des procédures, des dispositifs, des protocoles (SAMU, protection de l'enfance,…) ;
- un temps subjectif ; ce qu'on appelle le passage à l'acte représente, sans doute, la figure extrême de ce temps qui conduit à l'urgence sociale : abolition brutale ou, plutôt, fission des temps déclenchant des conduites soudaines et irrationnelles.

- **Le champ de l'urgence ne cesse de s'élargir et de se banaliser**.

  Du social à l'humanitaire, le champ de l'urgence ne cesse de s'élargir, y compris à la planète. L'on instaure des degrés dans l'urgence (urgence, première urgence, extrême urgence) induisant des procédures d'admission basées sur l'appréciation du degré d'urgence comme dans les services d'urgence hospitaliers.

  L'accélération des rythmes du temps, non seulement démultiplie les situations à risque qui relèveront de l'urgence, mais conduit à *une gestion à vue du social*. Les politiques se réduisent de plus en plus à une *réaction* à un événement ou situation faisant irruption dans le champ médiatique (la canicule, …).

  Alors que, paradoxalement, l'on a jamais autant parlé de *projet* : les institutions sociales sont sommées d'établir des projets (projet d'établissement, …), les appels d'offres à projet se multiplient, conditionnant l'octroi ou le maintien de financements. Or, ce mode de financement fragilise les structures sociales, dans la mesure où ceux-ci s'inscrivent dans des temporalités courtes (annuelles, voire 3 à 5 ans maximum), réduisant, ainsi, leurs perspectives d'action sur le long terme, ce que permettaient, pour une part, les subventions de fonctionnement.

  Autre paradoxe : l'urgence n'est pas le fait d'un événement exceptionnel, hors norme, inattendu, imprévu, ni d'événements ou situations isolées. Ces représentations masquent le fait que l'urgence sociale relève d'un *état permanent* du champ social et des modalités de l'intervention sociale. Il s'agit d'un *temps institué* : il y a un

temps social des pauvres qui rythme la vie sociale (SAMU, Plan Froid, restos du cœur, dates d'expulsion, journée contre la misère, …) comme un calendrier liturgique (mais les pauvres ont une existence médiatique seulement l'hiver). Il s'agit, aussi, d'un temps *banalisé* qui institue l'urgence comme composante de la structure du temps : il y a une permanence d'*état d'urgence*. *« L'obésité : état d'urgence »* titrait, en première page de couverture, l'hebdomadaire la Vie (Juin 2004).

Autrement dit, l'urgence sociale, en tant que composante de la structure du temps dominée par le présentisme, désigne la temporalité moderne du social : la production du champ social avec ses situations complexes et singulières, les politiques sociales réactives plus que préventives, enfin, les modalités de l'intervention sociale, éclatée et technicienne, dans laquelle les travailleurs sociaux, submergés et démunis, ont du mal à tracer des perspectives et trouver du sens, avouant souvent leur impuissance.

7.4 - UN FUTUR EST-IL PENSABLE ?

7.41 - LE PRESENTISME : LE PRESENT COMME SEUL HORIZON ?

Le XX^{ème} siècle, à partir des années 1960-70, a produit une structure du temps où le futur devient un impensable, où le présent est le seul horizon : le présentisme *« est un présent massif, envahissant, omniprésent, qui n'a d'autre horizon que lui-même, fabriquant quotidiennement le passé et le futur dont il a, jour après jour, besoin »*[96].

- **Le présentisme se caractérise par** :
  - une accélération quasi exponentielle des rythmes du temps, soutenue par l'idéologie de la vitesse et de la performance. Suite à l'effondrement du terminal de Roissy, Paul CHEMETOV, architecte, déclarait au journal Le Monde (26 Mai 2004) : *« les chantiers doivent aller de plus en plus vite ; les performances techniques doivent être de plus en plus pointues »*[97] ;

[96] François HARTOG. 2003, p.200
[97] Le Monde. 26 Mai 2004, p.11

- la pluralité -éclatée- des temps rendant problématiques leur intelligibilité, l'articulation des séquences entre elles, leur unité ;
- l'accélération des rythmes, inscrivant le temps dans des séquences de plus en plus courtes, empêche que le présent se saisisse comme expérience capitalisable, c'est-à-dire, dans un champ d'expériences passées. Le temps devient l'inexpérimentable, insaisissable, à l'instar du KAIROS grec, figure d'un personnage mythique, qui court toujours et ne peut être saisi par les cheveux que par devant du fait qu'il est chauve derrière ;
- chaque séquence ouvre sur l'inconnu, de nouvelles incertitudes, des risques ou des menaces : un impensable futur.

- ***L'écriture de l'histoire*** est devenue un élément constituant du présentisme, une histoire mondialisée dans laquelle temps et espace s'entremêlent, l'immédiateté unifiant les territoires : le 11 Septembre 2001 est l'événement-mythe fondateur de l'histoire présente (au commencement était -est- le 11 Septembre…). Le passé et le présent se télescopent en raison de la proximité de l'événement. Les temps d'aujourd'hui se réduisent à un unique « après 11 Septembre », fait de séquences qui se succèdent à une cadence rapide (Afghanistan, Irak, attentats, …), rendant problématique leur articulation, c'est-à-dire, leur raison d'être.

  La signification de l'histoire contemporaine pourrait se résumer dans cette phrase de F. HARTOG : *« Le 11 Septembre pousse à la limite la logique de l'événement contemporain qui, se donnant à voir en train de se faire, s'historicise aussitôt et est déjà, à lui-même, sa propre commémoration : sous l'œil des caméras. En ce sens, il est absolument présentiste »*[98]. Avec la caméra qui filme l'avion s'écrasant sur la seconde tour, l'histoire s'écrit en se faisant, avec les millions de spectateurs qui voient l'événement en direct, l'histoire se fait en s'écrivant. Il a fallu quarante ans pour voir les photos de torture en Algérie (longtemps après les événements), celles d'Irak s'intègrent dans l'événement commencé six mois auparavant et participent donc à son écriture.

- ***L'invention du quotidien*** par les populations n'en est pas pour autant réduite. En effet, l'omniprésence du présent

[98] François HARTOG. 2003, p.116

n'empêche pas les individus ou les groupes d'inventer leur quotidien, souvent au jour le jour, ni les pauvres de *bricoler* leur quotidien de misère ou de souffrance. Mais le cadre y est étroit et la respiration difficile.

7.42 - LE FUTUR COMME RESPONSABILITE DE L'AVENIR.

Penser le futur requiert un certain nombre de conditions. Certains signes laissent percevoir des perspectives en ce sens.

- **Les conditions requises :**
  - *la capacité à mettre en lien passé/présent/futur,* autrement dit, un horizon d'attente ne serait possible qu'en référence forte avec un champ d'expériences passées (une histoire des origines, des événements-symboles, …) dont, précisément, le présent comme le futur cherchent à se distinguer en l'interrogeant. Comme l'explique Michel de CERTEAU[99], c'est dans ce double rapport, *de tradition et de séparation*, qu'une intelligibilité s'instaure (intelligibilité du temps et de l'histoire).
    Or, cela suppose de se désaliéner du présentisme marqué par le refus de la référence à tout champ d'expériences (déni des origines, invalidation de l'expérience des autres, …). L'enlisement de la guerre d'Irak avait des précédents historiques, les guerres du Vietnam et d'Algérie, qui auraient pu interroger les décideurs. L'invalidation de ces expériences au nom d'autres intérêts immédiats a conduit à la situation que l'on sait. Reinhart KOSELLECK, dans son ouvrage « Le Futur Passé »[100] exprime avec vigueur cette idée : *« Plus grande est l'expérience, plus prudente, mais aussi plus ouverte est l'attente »* ;

[99] Michel de CERTEAU, 2002
[100] Reinhart KOSELLECK, 1990, p.327

- *la capacité à développer un horizon d'attente*.
  Penser le futur, c'est se distancier du présent, ce qui suppose :
  - ➙ de développer la capacité à symboliser (fonction imaginaire) pour construire un objet d'avenir s'inscrivant dans un horizon d'attente, nourrir une espérance ;
  - ➙ de penser le temps-action dans la durée, à l'échelle d'une vie ou de générations par exemple ;
  - ➙ de (re)créer des espaces d'altérité permettant l'expérience de l'écart, de l'espace-temps de l'autre ;
  - ➙ de développer une éducation à l'attente : en ce sens, l'expérience du manque est fondamentale comme expérience de la structure du temps, comme expérience de l'attente. Aldo NAOURI, dans « Les pères et les Mères » (O. JACOB, 2004), prône le retour à une alimentation du tout-petit à heures relativement fixes, afin de lui faire vivre, dès le plus jeune âge, la notion d'attente sans laquelle l'acceptation du temps est impossible.

7.43 - LES SIGNES D'UNE REINVENTION DU FUTUR.

- ***La notion de développement durable réintroduit un rapport au futur*.**
  Elle part d'un constat et d'une prise de conscience : les effets incontrôlés de l'activité humaine (sciences, techniques, économie, …) créent une menace pour la planète et l'espèce humaine elle-même. D'où la nécessité de réagir pour leur avenir, d'où la pensée d'un futur pour les générations à venir. Il convient de corriger, réguler, contrôler l'activité humaine.

- ***Le principe de précaution amorce un retour du politique pour éviter le pire.***
  Selon Bruno LATOUR (Le Monde, 14 Juin 2004), le principe de précaution aurait pour fonction de *changer de temps*, de futur : *« C'est bien l'enjeu du principe de précaution : au futur radieux vers lequel marchait, naguère, le progrès poussé par la science, succède un avenir qui oblige à prendre soin, à être vigilant, à faire attention. Non plus le progrès de la raison, mais « des progrès » dont il faut donner « les raisons » par des preuves publiques et*

des faits discutables »[101]. Le principe de précaution (inscrit dans la Charte de l'environnement) serait la réhabilitation de l'action politique, libérée de la tutelle exercée jusqu'à présent par les sciences (l'expertise) et, indirectement, de l'emprise des logiques économiques.

Mais, peut-on se contenter d'une politique qui se réduirait, pour l'essentiel, à chercher comment *éviter le pire* face à un futur chargé de menaces et aux risques engendrés par l'activité humaine elle-même ? Peut-on se contenter d'une politique qui laisserait le champ social sous la logique de forces économiques, sans penser comment éviter le pire qu'est l'insécurité sociale, à défaut de penser la sécurité sociale de tous, qui suppose une sortie de l'état d'urgence ?

- ***Une éthique de la responsabilité peut ouvrir des perspectives d'avenir.***

  « Quelle force doit représenter l'avenir dans le présent ? »[102] pose comme question Hans JONAS, dans son ouvrage « Le Principe Responsabilité » (Flammarion, 1995). Selon lui, l'avenir est indissociablement lié à une éthique de la responsabilité de tous les acteurs, à commencer par le politique. Entre l'eschatologie religieuse, c'est-à-dire, la conduite de la vie terrestre allant jusqu'au sacrifice du bonheur personnel dans l'optique d'un salut éternel de l'âme, et la politique de l'utopie scientifique ou communiste qui instrumentalise les vivants comme simple moyen pour réaliser un but qui les dépasse (quitte à les éliminer s'ils font obstacle), il y a le *souci prévoyant et responsable du politique pour le bien commun à venir*. Une éthique de la responsabilité requiert humilité devant les enjeux de l'avenir : ce n'est pas parce que l'on sait, parce que l'on sait faire, parce que l'on peut faire, que l'on doit faire ou laisser faire. La responsabilité du futur repose sur la question de savoir *« quelles valeurs doivent représenter l'avenir dans le présent »*[103].

[101] Le Monde. 14 Juin 2004, p.15
[102] Hans JONAS. 1995, p.59
[103] Idem supra

Bibliographie

BECK Ulrich

2001. ***La société du risque : sur la voie d'une autre modernité***. Paris, Ed. Aubier, Alto, 493 p.

CASTORIADIS Cornélius

1975. ***L'institution imaginaire de la société***. Paris, Ed. Seuil, Essais, 538 p.

CERTEAU (de) Michel

2002. ***L'écriture de l'histoire***. Paris, Ed. Gallimard, Folio Histoire, 419 p.

CHEMETOV Paul (interview de)

Les premières hypothèses sur l'effondrement du terminal de Roissy. In Le Monde, 26 Mai 2004, p. 11

HARTOG François

2003. ***Régimes d'historicité : présentisme et expériences du temps***. Ed. Seuil, La librairie du XXI^{ème} siècle, 257 p.

JONAS Hans

1995. ***Le Principe de responsabilité***. Ed. Flammarion, Champs, 424 p.

KANT Emmanuel

1991. ***Vers la Paix perpétuelle***. Paris, Éd. GF Flammarion, 183 p.

KOSELLECK Reinhart

1990. ***Le futur passé : Contribution à la sémantique des temps historiques***. Paris, Ed. EHESS, Recherches d'histoire et de sciences sociales, 334 p.

LATOUR Bruno
L'avenir du principe de précaution. In Le Monde, 13-14 Juin 2004, p. 15

NAOURI Aldo
2004. ***Les pères et les mères***. Paris, Ed. Odile JACOB, 329 p.

RICOEUR Paul
1978. Introduction in ***Le temps et les philosophies***, vol. 1. Paris, Ed. Payot, UNESCO, 251 p.

Chapitre 8

« IL EST URGENT D'ATTENDRE »
OU
COMMENT SOCIALISER L'EVENEMENT

Denis BUTTIN

« Mais le mot ? Je veux dire le mince événement qui s'est produit en un point du temps et en nul autre »

Michel FOUCAULT

L'intitulé **« Il est urgent d'attendre »** provient de notre expérience pratique d'éducateur dans un service habilité à exercer des mesures judiciaires d'Aide Educative en Milieu Ouvert, lorsque nous étions régulièrement et fortement interpellés par des juges des enfants pour nous mobiliser, au-delà des contraintes de gestion interne des mesures, sur telle situation, au nom de l'urgence censée la caractériser. Face à ce qui relevait, dans un certain nombre de cas, d'injonction (qui, de la place du magistrat instructeur, avait toute sa légitimité), nous nous sommes aperçus combien s'imposait à nous, dès l'instant de la prise en charge, la nécessité de ne pas y répondre, en miroir, par des analyses et/ou des comportements hâtifs. Expliquons-nous.

S'il ne s'est jamais agi de ne pas considérer l'extrême précarité relationnelle qui semblait caractériser ces situations, l'expérience professionnelle acquise permettait de soutenir qu'il ne convenait pas de s'activer trop vite et donc trop tôt auprès de ces familles. Au nom de l'urgence, il était important d'intégrer ces situations comme faisant partie du corpus global des familles prises en charges par le service mais, d'une certaine façon, toujours au nom de l'urgence, nous avions un impératif de nous accorder du temps, c'est-à-dire, d'échapper à la tyrannie de l'ici et du maintenant. C'est de ce vœu d'introduire de la lenteur, là où les familles -comme d'une certaine façon le dispositif socio-judiciaire- génèrent de l'urgence, dont nous aimerions parler aujourd'hui. Il s'impose, en somme, « d'urgemment » prendre son temps pour penser les situations qui nous sont soumises.

8.1 - URGENCE ET TRAVAIL SOCIAL

Tout d'abord, indiquons que le propos n'est pas, bien sûr, de refuser, par principe, la notion d'urgence. Elle n'est ni obsolète, ni improductive pour notre travail, mais disons qu'une fois mis de côté le fait que le dispositif d'action sociale, nomination un peu trop générale, nous en convenons, dispose d'un arsenal pour répondre aux situations auxquelles on peut affecter le terme d'urgence (placement dans le cas de la protection de l'enfance, hospitalisation à la demande d'un tiers concernant la psychiatrie, etc.), nous pouvons considérer qu'une part importante des situations dites de « l'intervention sociale » ne relève pas, au moins à partir d'une lecture clinique, de l'urgence. Cela nous semble particulièrement juste concernant les situations dites de milieu ouvert.

Ce qui, par contre, peut être convenu, d'un point de vue social, c'est la prégnance des logiques administratives et/ou politiques qui induisent une appréhension sous le sceau de l'urgence des situations sociales rencontrées. Mais, notons d'emblée que nous sommes plus, ici, du côté de l'influence, voire de la domination, du discours sur la réactivité nécessaire des travailleurs sociaux, l'adaptabilité et la fameuse efficacité du travail social auxquelles nous n'aurions pas à nous soustraire, que du côté de l'urgence, c'est-à-dire, de la « chose soudaine » subie avec effraction par un service ou un travailleur social. Il ne s 'agit donc pas de réfuter l'évidence selon laquelle des personnes, accueillies par les travailleurs sociaux ou vers lesquelles les travailleurs sociaux se déplacent, sont brusquement déstabilisées dans leur vie quotidienne et que cela peut être vécu comme une intensité qui induit une rupture telle qu'il faudra, en urgence, retrouver le fil de leur vie. Mais il s'agit plutôt de considérer que cette dite « urgence » est un levier de travail pour le professionnel, plutôt que l'aboutissement, voire la clôture d'une histoire ayant amené l'usager auprès du travailleur social. L'impérieuse nécessité de donner du temps au temps pour ne pas être dans l'urgence, afin de penser l'urgence présentée, apparaît -alors- comme une posture professionnelle toute crédible.

Encore faut-il expliquer l'intérêt qu'il y a à soutenir cette position. Car, à l'image du Samu Social, nous pourrions retenir du travail social qu'il est comme le lieu de recueil des situations qui se présentent à lui et dont nous nous devons d'assurer le traitement en termes d'écoute (voir les cellules d'aide psychologiques), de promouvoir une réduction de la

précarité physique et psychique (voir certains CHRS) et, enfin, d'accompagner la personne vers un ailleurs, d'autres travailleurs sociaux, d'autres structures ; la fonction du travailleur social s'accomplissant, alors, au travers de la capacité de recevoir (l'hospitalité), puis de diriger ailleurs (être un passeur).
Oui, mais voilà. A réduire l'urgence à notre seule capacité à l'accueillir, nous feignons d'ignorer ce que indéniablement elle contient, pour peu que l'on fasse « un pas de côté » à son propos : ce qui se déploie dans l'urgence, par-delà son effraction initiale dans la vie du sujet concerné, c'est un certain rapport au temps, du temps, des temps, une histoire, voire des histoires. L'urgence envisagée ici devient une mise en scène qui espère, de celui qui la regarde, de lui accorder du temps.

8.2 -L'URGENCE, C'EST DEJA DU TEMPS ET DE L'EVENEMENT

Ainsi, l'urgence, dans la perspective que nous voudrions évoquer, peut déjà être considérée comme secondaire. Si pertinence il y a dans son usage, c'est parce qu'elle permet de penser autre chose. Quel que soit son aspect foudroyant, elle est inscrite dans une histoire. Certes, comme nous l'avons dit, elle fait effraction, mais celle-ci est déjà toute contenue dans du temps qui s'écoule. Or, ce temps qui s'écoule, nous le savons, est ce qui contribue, en partie, à rendre possible l'histoire en train de se faire pour celui qui l'énonce sous le sceau de l'urgence. Autrement dit, l'urgence doit être perçue, entendue, saisie comme un événement qui participe d'une mise en histoire dont le travailleur social est le réceptacle et ceci, dans une temporalité particulière qui est celle du présent. Nous entendons, par là, un présent qui assure l'énoncé de l'urgence, mais qui, forcément, s'intègre dans un passé sur lequel celui qui raconte « l'histoire urgente » se fonde pour expliquer, justifier, donner sens au présent.

Avant d'évoquer cette temporalité, arrêtons-nous sur la notion d'événement. Michel de CERTEAU travaille assez peu cette notion. Le terme, outre le fait d'en donner l'intitulé à l'un des paragraphes de son ouvrage sur le Mouvement de Mai 68[104],

[104] Michel de CERTEAU. 1994, p. 40.

lui permet, d'abord, de traiter la question de la prise de parole soudaine (dans l'ouvrage cité, par une jeunesse bridée) plus que l'entièreté du mouvement subversif en tant que tel. Ce qui lui importe, c'est la fulgurance de la prise de parole d'une grande part de la jeunesse qu'il associe, d'ailleurs totalement, à une prise de pouvoir, parce que, dit-il, c'est *« la parole prisonnière qui a été libérée »*[105]. Il poursuit *« quelque chose nous est arrivé* [à propos de cette prise de parole]. *Quelque chose s'est mis à bouger en nous. Emergeant d'on ne sait où, remplissant tout à coup les rues et les usines, circulant entre nous, devenant nôtres, mais en cessant d'être le bruit étouffé de nos solitudes, des voix jamais entendues nous ont changés »*[106]. Pour Michel de CERTEAU, l'événement que représente la prise de parole de Mai 68 est équivalent à la révolution de 1789. *« On a pris la parole comme on a pris la Bastille… »*[107]. Autorisons-nous à transférer cette affirmation dans le champ qui nous occupe et considérons, donc, ce qui émerge soudainement, avec fulgurance, comme un événement ; à la fois comme un fait et comme quelque chose qui fait parler. Ici, le fait c'est la prise de parole en tant que telle qui provoque d'autres paroles. En reprenant une manière de dire du sociologue B. LATOUR, le fait fait faire, c'est-à-dire qu'il énonce quelque chose qui n'avait, jusqu'à présent, pu se dire, il émerge, tout en générant la possibilité même que bien autre chose puisse se dire, puisqu'il libère d'innombrables possibles.

Cette dimension de l'événement rappelle celle travaillée, d'abord, par Michel FOUCAULT puis, par l'historienne Arlette FARGE dans le sillage du philosophe avec lequel elle a rédigé « Les lettres de cachets »[108]. Même si la proximité intellectuelle reste modeste entre Michel de CERTEAU et Michel FOUCAULT (bien que le premier ait fait part de sa dette à l'égard du second), on peut imaginer que, dans le contexte des années 70 et 80 du siècle dernier, Michel FOUCAULT n'a pas dû être insensible à la réflexion générale sur l'histoire et sur la manière d'accorder crédit, par Michel de CERTEAU, à l'infiniment petit dans le fil de sa préoccupation sur l'histoire. Ceci, pour dire que la notion d'événement pourrait bien, parmi d'autres choses, les rapprocher. En tout cas, nous nous autoriserons, pour ce qui nous occupe

---

[105] Michel de CERTEAU. 1994, p. 40.
[106] Michel de CERTEAU. 1994, p. 41.
[107] Michel de CERTEAU. 1994, p. 40.
[108] Michel FOUCAULT, Arlette FARGE. 1982. Sur l'évènement, il convient de rappeler un autre travail d'Arlette FARGE, ***Des lieux pour l'histoire***, 1997 et, plus particulièrement, le chapitre *De l'évènement*, pp. 82-94, ainsi que son article *L'instance de l'évènement*, pp. 19-31, tiré de l'ouvrage collectif ***Au risque de Foucault***, 1997.

aujourd'hui, à nous appuyer sur l'un pour faire résonner l'autre.

Selon ces deux auteurs, l'événement est ce qui survient à un moment soudain, lorsque rien n'a été prévu, un peu à la manière du volcan. On sait qu'il risque de se réveiller, mais l'on ignore la nature que prendra le réveil. Ainsi, la France décrite par Michel de CERTEAU était endormie, en cette fin de décennie 60, mais personne ne savait comment se manifesterait le réveil : il fut brutal, incisif et décisif pour l'avenir du pays. Tout comme à un niveau beaucoup plus micro, une famille que l'on suit, et à propos de laquelle on croit tout savoir, nous interpelle pour nous faire part d'un événement qui semble changer le cours de son histoire. Nous pensions savoir (ou, dit autrement, le fantasme de tout savoir n'a pas manqué de nous caresser l'esprit !) et nous nous retrouvons comme au premier jour de la prise en charge : penauds, incrédules et a priori impuissants. Et pourtant ! Et pourtant, une chose est sûre. A partir du moment où l'événement émerge, il provoque une mise en relation entre celui qui l'énonce et celui qui le reçoit. *« L'événement qui survient est un moment, un fragment de réalité perçue qui n'a aucune autre unité que le nom qu'on lui donne. Son arrivée dans le temps est immédiatement mise en partage par ceux qui le reçoivent, le voient, en entendent parler, l'annoncent, puis le gardent en mémoire »*[109]. De ce point de vue, il y a analogie entre l'historien et le travailleur social. Les deux ont affaire avec les traces immédiates que va laisser l'événement. L'historien, via les archives par exemple, comme traces abouties et institutionnalisées de l'événement, développera son analyse tout comme le travailleur social, déjà engagé dans la relation orale ou écrite avec l'usager, se devra d'affiner son accompagnement, le réorienter ; bref, ce qui avait cours jusqu'à présent, l'a priori stabilité des choses se trouve profondément modifié. C'est le sens habituel des choses qui se trouve être affecté, dirait Arlette FARGE, par *« une multiplicité d'effractions (…) dont il* [l'historien comme le travailleur social] *se devra de rendre compte »*[110]. Si l'événement est bien inscrit dans une temporalité, voire que l'histoire est une série d'événements saillants, il déploie du désordre face à ce qui semblait ordonné. Dit autrement, il introduit de l'hétérogène là où il y avait de l'homogène, ou encore, l'événement peut être perçu comme un extraordinaire là où ne semblait perdurer, dans l'ordinaire du quotidien, seulement du désastre. Il y aurait donc, pour nos deux

[109] Arlette FARGE. 1997, p. 82.
[110] Arlette FARGE. 1997, p. 20.

auteurs, une puissance dans l'événement, même lorsqu'il est pris dans une chaîne d'événements.
Avec cette perspective, on est bien loin de l'urgence, celle qui oppresse celui qui l'agit et celui qui la réceptionne. Si l'on s'en tient à la manière dont ils font vivre l'événement, on observe, alors, que celui-ci peut être envisagé comme ce qui donnera un sens au fil de l'histoire. Il est susceptible de prendre une véritable valeur heuristique, dès lors, bien sûr, qu'un savant travail de décryptage est réalisé. Car, on le voit, l'événement inscrit dans une chronologie peut relever autant d'une forme de régression, la fameuse répétition du même à laquelle sont parfois soumises les familles dont on a la charge, que d'une progression ; le changement qui, enfin, décalera le sujet de son histoire pour envisager un mieux-être. Ainsi, un événement n'est pas réductible à un autre, il est toujours singulier, si tant est que l'on force la question de son sens, que l'on tente d'entrevoir la place particulière qu'il se met, alors, à occuper à un instant *t* pour celui qui l'expose. Du côté du travail social, l'enjeu essentiel -à nos yeux- est, alors, de repérer si l'événement s'additionne à une série malheureusement semblable, égrenant sempiternellement la même dynamique, ou si l'événement déploie du nouveau, ce grain des jours, *« (…) cette irrégulière existence qui vient au jour dans ce qui se dit, [dans] ce qui survient »* aurait rajouté Michel FOUCAULT.

8.3 -LA PAROLE EST UN EVENEMENT, ELLE FAIT HISTOIRE, IL FAUT L'ECRIRE

On vient de voir l'importance qu'il y aurait, le crédit qu'il y aurait à être attentionné à l'événement qui s'expose dans l'urgence, parce que l'événement c'est toujours une temporalité, donc, le moyen de mettre du sens, au moment même où il se produit sur les choses telles qu'elles s'affirment. Néanmoins, circonscrire l'événement, le repérer est une chose, mais cela ne suffit pas à en faire une histoire. Revenons à Michel de CERTEAU et à la réflexion qu'il mène sur ce point dans « L'écriture de l'histoire »[111]. Il insiste, tout d'abord, sur la grande tradition de nos sociétés du « faire dire à l'autre », c'est-à-dire, la propension que nous avons à faire parler l'autre, tradition largement travaillée par Michel FOUCAULT, entre autres, lorsqu'il la réfère, dans son analyse

[111] Michel de CERTEAU. 1984. p. 118.

du confessionnal, à la tradition catholique de l'expression de soi via l'énoncé des péchés. Ce faire dire à l'autre a ses caractéristiques propres dont l'une, essentielle aux yeux de Michel de CERTEAU, est qu'il s'agit toujours d'un savoir dire, plus exactement, l'expression d'une parole qui se trouve être couramment rabattue sur une formulation écrite. Chez Michel de CERTEAU, l'écriture romanesque en Occident est, bien sûr, la création artistique emblématique de ce passage entre oralité et expression manuscrite. Un savoir dire, c'est-à-dire une écriture qui s'approprie, certes, ce que dit l'autre, mais jamais dans un rapport condescendant et plutôt dans un souci que l'écrit fasse apparaître les « ruses » avec lesquelles ceux sur qui l'on écrit se débattent dans leur vie. Il y a, pour Michel de CERTEAU, une particularité dans cette écriture parce qu'elle met en scène des histoires qui conjuguent étroitement ***discours sur*** (dimension théorique) et nécessairement écriture à ***partir de*** (dimension pratique), au sens où il y va de la vie des gens concernés. Ainsi, l'écriture, disons la mise en écriture, est pour lui (et cela porte autant sur le roman que sur d'autres formalisations écrites) un art de faire/du faire et un art de dire/du dire. L'écriture, relayant cet art de faire et cet art de dire et devenant, de fait, une pratique, un faire, elle est alors action pleine et entière, actrice dans le processus général d'exposition du récit.

Si l'on rabat cette perspective à notre domaine, la mise en histoire, autre intitulé de l'économie scripturaire, fait bien autre chose que de décrire. Elle n'est d'ailleurs pas une description puisqu'elle est agencée sur deux dispositifs distincts : le faire et le dire, qui ne peuvent « réduire » l'écriture à une seule fonction de description, puisqu'elle interprète les événements saillants, pas tant sur leur objectivité supposée, ce qui sous-tendrait le principe qu'il y aurait une *réalité,* mais en « profitant » d'eux pour ouvrir, véritablement, un espace de fiction. Exit le réel, bienvenue à la fiction, en quelque sorte. Dès lors, l'écriture est productrice d'effets, évidemment, mais aussi, elle échappe, dit Michel de CERTEAU, à *« l'ordre de ce qu'il est suffisant de savoir ou nécessaire de savoir (…) »*[112]. Elle produit autre chose que du raconté mais, en conséquence, elle est elle-même partie intégrante de l'action, elle fait la pratique qu'elle énonce. D'une certaine façon, nous serions dans une culture où le dire, qui est donc un faire, s'impose d'autant plus facilement lorsqu'il est écrit. On voit que l'écriture re-présente -telle une scène littéraire- et loin des pratiques de l'ordre de l'investigation, l'écart avec ce qu'elle rencontre. De la même façon, celui qui agit l'événement se

[112] Michel de CERTEAU. 1990, p. 118.

trouve *ipso facto* déplacé par l'événement même à partir duquel il vient se « plaindre ». L'événement provoque un déplacement face à l'organisation historique de sa vie qu'il pouvait, il y a peu, se représenter depuis la flèche du temps avec un début et une fin. Enoncer l'événement sous le sceau de l'urgence, ce n'est pas seulement le présenter, le mettre à jour, c'est le re-présenter à partir du subtil décalage qu'introduit le fait de le dire, le fait qu'il soit écrit par autrui, le fait de le mettre en histoire. Et re-présenter, selon Michel de CERTEAU, doit être entendu à partir de sa racine : présenter, donner à voir et, aussi, du côté de sa conjugaison. Souvenons-nous, l'écriture, donc l'histoire, ce lieu de la pratique, dit Michel de CERTEAU, *« instaure, dans le présent, la figure ambivalente du passé et du futur »*[113]. L'écriture en train de se faire serait de l'ordre du présent, au sens où si convocation du passé il y a, c'est seulement ou avant tout parce que le passé est, d'abord, *« le moyen de représenter une différence »*[114] dans le présent qui se représente sous l'expression de l'événement. Ce n'est donc pas le passé qui nous intéresse, mais plutôt, par l'effraction de l'événement, la distance qu'il provoque, au sens du faire faire évoqué précédemment. Le faire faire, c'est, ici, l'écart qui s'instaure à partir de l'émergence de l'événement d'avec le passé. Le passé, dans cette opération historique, permet alors -d'abord- de prendre une distance par rapport à une situation acquise et, par conséquence, dans sa présentation « au présent », sa mise en histoire, une mise en récit qui marque, incarne le changement lui-même. Autrement dit, la mise en histoire, depuis le présent, de l'événement *« …historicise l'actuel. A proprement parler, elle présentifie une situation vécue »*[115]. C'est en ce sens que l'on peut parler d'un présent continu.

Reste, alors, à considérer la nature de l'écrit. Pour ce faire, on pourrait envisager que seule la dimension chronologique serait la plus à même pour rendre compte de ce présent continu (les éléments forment une chronologie). Mais nous abonderons, pour finir, plutôt du côté de la dimension narrative, c'est-à-dire, à la manière dont l'écriture que nous produisons vise, quoi qu'il en soit, à rendre cohérents les faits articulés. Cohérent est à entendre à partir de la préoccupation, somme toute légitime, de parvenir à faire cohabiter, dans le texte (et, ce, quel que soit le destinataire de l'écrit : juge, collègues, …), des éléments hétéroclites et disparates que nous avons à disposition lorsque quelqu'un

[113] Michel de CERTEAU. 1990, p. 100.
[114] Michel de CERTEAU. 1990, op.cit.
[115] Michel de CERTEAU. 1990, op.cit.

vient nous rencontrer au titre de l'urgence. On considérera qu'il faut tenter de faire tenir les contraires éventuels, les dimensions à priori incompatibles dans le récit, sans volonté que l'ensemble tienne à tout prix. C'est-à-dire que la cohérence provient plutôt du fait d'arriver à exprimer, à écrire l'ensemble des points de vue possibles toujours depuis la dimension aberrante de l'événement (aberrante, c'est-à-dire qui devient un point positif dans le récit), en combinant un édifice, dirait Michel de CERTEAU, un système de sens (il faut bien que l'écriture soit intelligible) qu'il nomme, aussi, une sémantisation à laquelle est étroitement associée une sélection. Car, s'il faut bien tenter de tout dire, on sait que le tout du récit ne peut être dit puisqu'il il y a un tri qui s'opère à partir de la mise à l'écart que provoque l'événement. On aboutit, alors, à un dispositif narratif étonnant, fondé à partir de l'événement qui, lui-même, se caractérise par sa capacité à découper les choses à la seule fin de rendre intelligible l'histoire racontée. C'est le « tiens, il a dû se passer quelque chose là » qui peut permettre, parfois, d'être le support à une compréhension plus vaste, mais qui peut aussi se réduire à n'être, l'événement, qu'un point localisé, mais sans sens.
L'écriture se déploie, alors, sur un espace particulier, la page blanche, qui devient lieu de production pour celui qui écrit car, au final (c'est ainsi qu'il faut entendre la notion de lieu dans l'univers certalien) la page blanche qui articule discours à partir de et discours sur. L'écriture peut, nous semble-t-il, être alors envisagée comme une pratique qui réceptionne de l'extérieur, via l'événement, des mots, des phrases, de la parole énoncée. L'écriture compose, dès lors, un monde, un monde fabriqué. On retrouve la question de l'intelligibilité de l'écriture, c'est-à-dire que si elle n'explique pas, l'écriture, si elle ne donne pas sens ipso facto au monde, sa formalisation, elle, parce qu'elle est tournée sur l'extérieur (ce qui est le cas de la plupart des écrits des travailleurs sociaux), permet, à partir du fait faire précédemment évoqué, qu'un changement advienne.

Ainsi, en considérant le caractère événementiel de la parole livrée en toute urgence, on conviendra -aussi- comme le rappelle Arlette FARGE, que : *« l'hétérogénéité [devienne] la norme, [pour qu'] ensuite, se devinent des formes de pensée, des altérités ou des contradictions qui renforcent le réel de ses écarts et de ses disjonctions »*[116]. L'urgence reçue s'intègre, définitivement, dans le fil commun d'une prise en charge, au-delà des exigences administratives et/ou politiques qui s'approprient, selon une logique qui fait fi du temps qu'il

[116] Arlette FARGE. 1997, p. 89.

contient, ce temps pourtant nécessaire, allié pour tout accompagnement que prétendent réaliser les travailleurs sociaux.

Bibliographie

CERTEAU (de) Michel

1990. ***L'invention du quotidien : arts de faire***. Paris, Ed. Folio, p.350

1994. ***La prise de parole***. Paris, Ed. du Seuil, p.278

FARGE Arlette

1997. ***L'instance de l'événement***. In Au risque de Foucault. Ouvrage collectif, Paris, Ed. du Centre Pompidou, pp. 19-31.

1997. ***Des lieux pour l'histoire***. Paris, Ed. du Seuil, p.149

FOUCAULT Michel, FARGE Arlette

1982. ***Le désordre des familles. Lettres de cachets des Archives de la Bastille***. Paris, Ed. Gallimard.

Chapitre 9

TEMPS ET HISTOIRE DE L'ACTION PUBLIQUE : LA VAGUE, LE PALIMPSESTE ET L'ECUME

Jean-Marc BERTHET

Dans une première partie, je vais parler de l'action publique et de ses formes contemporaines. Je parlerai, ensuite, de la manière dont les transformations de cette action publique jouent dans leur rapport particulier au temps. Le titre même de cette intervention est excessivement ambitieux, il me fait même un peu honte ! Et puis, quels liens avec de CERTEAU ? Quels liens avec les représentations ? Quels liens avec le travail social et l'urgence ? J'espère en retrouver quelques uns. Pour que cela sonne mieux, j'appellerai cela la vague, le palimpseste et l'écume, tant cela me semble résumer l'action publique aujourd'hui.

9.1 - AUTOUR DE L'ACTION PUBLIQUE

Il est de bon ton de dire, du côté de certains politologues, qu'il n'y a plus de politiques publiques, qu'il n'y a plus que de l'action publique locale qui renvoie à la manière dont, localement, des acteurs se saisissent de certaines questions, de certains problèmes. C'est directement une transformation de notre rapport au national qui est posée là. D'emblée, nous sommes, me semble-t-il, au cœur du sujet. Autrefois, le national nous indiquait des formes de sens, à tout le moins, de direction de nos interventions professionnelles, que nous soyons fonctionnaires de collectivités, travailleurs sociaux, éducateurs, etc. Cette idée même de sens indique une projection vers un futur, une forme d'eschatologie, « cela ira mieux demain », une croyance en la notion de progrès, l'ultime inscription dans une philosophie des Lumières. Cette idée s'est largement propagée durant la période qualifiée des trente glorieuses qui précède celle que certains qualifient, aujourd'hui, des trente piteuses. Au delà des mots et de leurs jeux, ces transformations des politiques à l'action, du pluriel au singulier, loin de se modifier sous un angle spatial (du national au local) indiquent, me semble-t-il, de profonds changements de leur rapport au temps. Avant de poursuivre, il faut aussi dire que les sciences de l'homme, dans leurs manières de construire leurs objets, ont-elles aussi profondément évolué depuis une trentaine d'années. On y est souvent passé du macro au micro et Michel de CERTEAU a sans doute joué, à sa manière dissidente et marginale, un rôle important dans ce passage, en particulier, avec les « Arts de faire, l'invention du quotidien »[117]. L'intérêt pour le micro nous a fait sortir des eschatologies qui étaient un déni du présent, l'acceptation des souffrances individuelles actuelles au nom

[117] Michel de CERTEAU. 1990

du « ça ira mieux demain »… Ce que la micro-histoire ou la micro-sociologie redécouvre, c'est l'ici et maintenant, détaché des grands référents qui ne sont pas absents, mais réduits à leur place dans la vie humaine de tout un chacun…

Historiquement, la manière dont se construisent les politiques publiques renvoie à la manière dont une administration centrale pense son rapport au local. Elle le pense longtemps sous le mode du déni, sous une forme particulière de domestication du local. Le local (territoire, populations, …) n'est pensé que sous la forme d'un archaïsme à faire advenir à la modernité. Donc,d'une certaine façon, on pourrait dire que l'administration à la française s'est pensée comme le grand éducateur de la société française, avec une figure de l'Etat en surplomb de la société et des agents de l'Etat comme garants de ce surplomb. Les administrations -avec la première d'entre elles de son point de vue quantitatif, l'Education Nationale- se construisent idéologiquement sur un déni des particularismes locaux, sur un rejet des spécificités, sur un coup de force juridique qui est la césure déterminante entre le public et le privé. Le public est toujours survalorisé pour une dévalorisation consécutive du privé. Il n'est qu'à voir comment nous avons pensé la citoyenneté, le rapport aux territoires locaux (sous la forme de l'égalitarisme), la question même de l'Education. Je rappelle, chaque fois que je le peux, que Jules FERRY, le grand homme de notre école républicaine est, dans le même temps, le responsable de gouvernements sous lesquels le plus grand nombre de territoires indigènes seront colonisés. Pour lui, le projet est bien le même : amener à raison universelle tous ces sauvages, qu'ils soient paysans français ou colons dans les terres lointaines. Que ce soit à travers l'analyse de l'histoire de l'institution scolaire, que ce soit à travers la mise en place de la protection sociale, notre histoire officielle a eu tendance à magnifier ce modèle stato-centré d'imposition, par le central et le national, de nouvelles formes de politiques publiques à l'ensemble du territoire national. C'est bien au national que les coalitions politiques, les représentants d'intérêts multiples trouvaient des formes d'ajustement qui s'imposaient, ensuite, au local.

Bref, la reconstruction nationale dans les années 1950, l'instauration d'un régime économique de type fordiste, basé sur un compromis syndicat-patronat de partage des fruits de la croissance, la fortification du régime d'Etat-Providence, sont autant de consolidations d'un système d'Etat national qui impose sa loi au local. Même si ce système est un petit peu plus subtil, Pierre GREMION le montre bien, dans les années

197,0 avec ce qu'il appelle la théorie de la régulation croisée entre le Préfet et les notables locaux. Localement, des arrangements, des compromis s'opèrent entre élus et agents de l'Etat qui permettent, aux deux, de maintenir leur légitimité dans un jeu bien huilé.

A partir des années 1970, ce modèle se transforme lentement et, surtout, se complique. L'arrivée de la gauche au pouvoir, loin de constituer une rupture déterminante avec les lois de décentralisation qu'elle promeut, s'inscrit dans des formes de continuité.

Les grandes transformations qui s'opèrent dans les années 1980 et, en particulier, ce que l'on a appelé la montée du local et la logique contractuelle comme outil juridique du développement local étaient déjà là dans les années 1970. Mais la décentralisation accentue les tendances en cours. Se jouent, alors, le grand passage d'un national sectoriel à un horizontal transversal, la critique du secteur et la réimbrication au local d'un intersectoriel. Pour le dire autrement, le passage des politiques publiques à l'action publique. Le local devient, d'une certaine façon, le lieu d'intelligibilité du social. La politique de la ville est, évidemment, exemplaire de ce passage, je m'appuierai souvent sur son exemple.

L'action publique contemporaine se caractérise par son pragmatisme, son procéduralisme, sa manière de réimbriquer différemment les relations du centre et de la périphérie. La construction de hauts lieux de l'action publique, la manière dont certains événements, mis sur agenda, sont déclencheurs d'action publique (ainsi, de la première affaire du foulard, en 1988-1989, qui va entraîner la mise en place d'un haut conseil à l'intégration, des émeutes des banlieues dont on va faire l'origine de la politique de la ville), tout cela enclenche un cycle d'embrayage et de réembrayage constant du national au local et du local au national. On pourrait dire que la méthode est bien éprouvée : l'Etat central fortifie son système de captations des expérimentations locales et les diffuse de manière nationale au local. La méthode est éprouvée dans la politique de la ville, des premiers DSQ (une vingtaine) à plus de mille quartiers, soi disant en crise aujourd'hui. Chaque fois, d'ailleurs, une indétermination se joue et l'on se demande si l'on doit élargir le nombre de quartiers ciblés, au risque du saupoudrage, ou resserrer la géographie prioritaire au nom de ces mêmes priorités. La dernière tendance est au prolongement de l'élargissement tout en resserrant les priorités sur le renouvellement urbain (la démolition-

reconstruction de certains quartiers HLM). L'une des particularités de ce cycle, c'est notre hypothèse ici, est qu'il se met à tourner à vide.

Au début du cycle, dans les années 1980, l'Etat s'est doté, via certaines institutions à la marge, ou certains acteurs clés à la marge des institutions, d'une capacité de repérage et d'une porosité accrue des liens entre le local et le national via, en particulier, la manière dont les chercheurs, les consultants, bref, tout ceux qui vivent dans les à-côté de l'action publique ont pu servir, provoquer, relayer ces nouveaux modes de faire au nom du : « c'est actuel, c'est nouveau et intéressant ». Partenariat, décloisonnement, implication des habitants, passage des frontières professionnelles devenues obsolètes, … tout cela concourrait d'une réinvention d'un faire. Mais qu'a-t-on vraiment réinventé ? Les signes s'usent et les signes de la modernisation s'usent à la mesure accélérée de son obsolescence. Plus ça change, moins ça change, mais plus ça change, plus ça procéduralise. La procédure, voici le nouveau changement. Le contrat.

Il y a une véritable inflation discursive autour de quelques termes ou référents : projet et contrat. On ne parle jamais autant de projet ou de contrat que depuis qu'un véritable projet de société, on court derrière ; que depuis qu'un véritable contrat social, on ne sait plus bien ce que c'est. Cela renvoie, d'ailleurs, à une remarque de Michel de CERTEAU qui disait qu'il y a toujours un écart entre le fait repéré et son sens vécu. Le fait repéré, aujourd'hui, c'est le contrat et le projet ; le sens vécu, ce serait le présentisme, l'urgence du quotidien. Je vais y revenir.

Avant, je veux expliciter rapidement les nouveaux mots de l'action publique : contrat, projet, partenariat, norme, argent, territorialisation, usager au centre, pour indiquer quelques changements en cours et, surtout, que ces termes sont des problèmes, alors qu'ils nous sont présentés comme des solutions un peu magiques.

Le partenariat implique un principe de transparence de l'action et l'agir, un principe d'opacité. De l'un à l'autre, les choses se compliquent… Plus on ira vers des logiques partenariales interinstitutionnelles, plus le secret professionnel, opacité du métier, se posera.

L'usager au centre : ce n'est plus le citoyen qui est la cible de l'action publique, mais bien plutôt l'acteur socialement situé,

incarné, et non plus désincarné au nom d'un improbable universel ou d'une impossible égalité. C'est bien plutôt le signe que le modèle balistique traditionnel des politiques publiques s'est transformé, la cible est moins abstraite, on va moins du central et de l'Etat-nation au public citoyen de manière linéaire et unilatérale que l'on pense l'usager par encerclement, c'est la raison pour laquelle on le met au centre. Ou, pour le dire différemment, du savoir au pouvoir, de la compréhension de la situation à son changement ou à sa transformation, la conséquence n'est pas forcément la bonne : critique du modèle bureaucratique, modification de la stratégie. En ce sens, il y a moins désinstitutionalisation que transformation des principes des contours institutionnels. On n'a, sans doute, jamais été si loin dans le contrôle social qu'aujourd'hui, jamais été si loin dans l'intrusion des logiques privatives des personnes suivies ou prises en charge par les acteurs du social. L'usager au centre, c'est l'encercler pour son bien, mais ne plus lui laisser de part d'ombre, c'est absolument vouloir tout éclairer de ses difficultés.

Territorialisation.

On parle de territoire, car on commence à comprendre quel est l'espace de conséquence d'une politique, mais aussi, car on pense traiter le social par le spatial. De local, car on commence à comprendre que du centre à la périphérie, la liaison n'est pas linéaire, mais itérative, variable, fluctuante. Cela ne veut pas dire que c'est le chaos intégral, car cela tient tel les machines improbables de Jean TINGUELY qui sont une représentation assez formidable de l'action publique (comme l'indiquait Pierre LASCOUMES) d'aujourd'hui : une somme de rationalités partielles, situations singulières qui, vues de près, se tiennent ; d'un peu plus loin, paraissent incompréhensibles et qui, prises dans une vue d'ensemble, paraissent incohérentes et, pourtant, se tiennent encore. Ca circule et ça fait un peu de bruit, ce qui circule, c'est l'argent, mais d'où vient le bruit ?

Une critique de l'intérêt général et une transformation du faire norme.

Parler d'action publique et de local, c'est reconsidérer les vieilles notions d'intérêt général ou de bien commun, c'est voir comment ces notions se reconstruisent localement. Ainsi de la norme qui est de moins en moins imposée, mais de plus en plus négociée, qui émerge de plus en plus en situation. Les normes sur lesquelles on s'appuie dans nos activités quotidiennes montrent bien que coexistent, en nous, différentes manières de se les approprier et qu'en définitive,

c'est la définition de la situation que nous faisons qui va nous permettre de co-élaborer de nouvelles normes en situation.

Coordination.
A partir du moment où les nouvelles formes d'action publique sont explicitement une critique des systèmes bureaucratiques traditionnels, sectorisés et hiérarchisés, se posent les questions relatives à la coordination. A partir du moment où transversalité, projet, partenariat constituent l'horizon du travail, il faut coordonner tout cela… Et cette question de la coordination n'est pas neutre au regard de la question du temps, car on a un peu tendance, en particulier dans la politique de la ville, à s'épuiser à coordonner les coordonnateurs…

Contrôle et évaluation.
Dernier point de ce nouveau vocabulaire de l'action publique, c'est celui relatif à l'évaluation et au contrôle de la dépense. Et l'on va, de plus en plus, vers une logique de contractualisation qui intégrera, dans son mode de faire, des processus d'évaluation (on peut penser à la fameuse loi du 2 Janvier 2002) même si, souvent, beaucoup est déjà dit et écrit, le faire reste encore fragile, car les objectifs qui permettraient de fixer des critères et des indicateurs d'évaluation sont encore, aujourd'hui, faibles. La tendance de l'évaluation, c'est d'aller, peu à peu, vers une obligation de moyens doublée, c'est la nouveauté, d'une obligation de résultats. Il reste étonnant que cette obligation de résultats devienne, de plus en plus, l'apanage de certains secteurs (le socio-éducatif pour aller vite) et reste totalement oubliée dans d'autres.

9.2 - LES MODIFICATIONS DU RAPPORT AU TEMPS

Pourquoi faire cet inventaire à la PREVERT des nouveaux discours et vocabulaire de l'action publique ? Pour montrer les effets cumulatifs des procédures sur les acteurs et les contraintes qui pèsent sur eux, pour montrer l'extrême procéduralisme dans lequel nous sommes engoncés. Avec la procédure, tout est prévu à priori. Le risque, c'est que la procédure devienne, à elle-même, sa propre finalité.

L'accumulation de plus en plus rapide de lois (ainsi, pour la ville et la politique de la ville, les lois CHEVENEMENT, VOYNET, SRU) qui, à peine digérées, sont complétées par des lois nouvelles de décentralisation, ainsi, de la réforme

permanente du code pénal ou, encore, des modifications incessantes de la Constitution ou, encore, des transformations rapides du système de sécurité sociale, bref, autant d'éléments qui incitent certains à parler d'illisibilité générale du système. Et si plutôt que d'illisibilité, il en allait d'une transformation profonde de notre rapport au temps. Si ces modifications rapides de la loi qui font que juges et avocats ont du mal à suivre, que les travailleurs sociaux ne cessent d'aller vers plus de temps passé à la lecture des revues professionnelles qui abordent les questions juridiques, que la technicisation à outrance des questions sociales ou juridiques montrent un profond changement dans le rapport à la norme ou à la loi qui n'est, en définitive, qu'un changement profond de notre rapport au temps. Tout change, mais rien ne change vraiment. Tout se transforme si vite et, pourtant, tout semble toujours pareil, tant les catégories de futur qui structuraient ces rapports à la norme et à la loi se transforment pour nous engluer dans le présent. Ainsi, de la question éducative qui, prise dans son abord contractuel, voit se dissoudre toute réflexion sur la relation éducative prise comme inscription dans une durée. Ce qui importe, c'est de voir disparaître les jeunes de la rue, de traiter tout symptôme de manière symptomatique, de refuser toute causalité, de renvoyer le social à l'irresponsabilité des individus, bref, de renvoyer au colloque singulier de soi à soi ce qu'il en est de l'urgence du monde.

On se trouve face à une accumulation effrénée de la construction bureaucratique, de ses textes, de la massification de leur nombre et des dispositifs et procédures qui les accompagnent et, donc, du coup, de ses effets sur la manière même de faire de l'action publique. Ce n'est pas mon propos et cela renvoie à la place des archives et de ce que l'on en fait… Je signale juste qu'il arrive que l'on fasse des évaluations de contrats de ville, de contrats temps libres ou de contrats éducatifs locaux (pour ceux que je connais un peu) sans que les acteurs, à priori impliqués dans ces contrats, ne sachent toujours ce qui était écrit dans ces derniers. On touche les limites d'un procéduralisme qui tourne à vide. Il m'est même arrivé de faire une évaluation d'un contrat de ville 2000-2006 en 2003, sans pouvoir mettre la main sur l'ancien contrat 1994-1999. Ni l'Etat local (par ses services DDE), ni la collectivité n'ont pu retrouver ce document… Il était passé à la poubelle de l'histoire. En poussant l'investigation plus loin, je suis sûr qu'on aurait pu le retrouver mais, quand même, c'est un bon indicateur, il me semble, de certaines transformations.

Que se passe-t-il ? Je voudrais suggérer deux hypothèses, deux pistes ou indications de sens. La première, c'est que l'action publique a mimétisé, d'une certaine façon, le modèle des avant-gardes et qu'elle est prise dans les mêmes difficultés que l'ont été les avant-gardes esthétiques. La deuxième, c'est que la logique de l'agir s'est inversée… L'argent a pris le pas sur le sens, le projet sur la politique. Tout le monde dit, d'ailleurs, aujourd'hui : il n'y a pas de politique. Cela produit, souvent, un dialogue de sourds entre les élus et les professionnels de terrain. Les premiers disant : « faites des projets ». Les seconds répondant : « qu'elle est la politique » ?

9.21 - L'ACTION PUBLIQUE AVANT-GARDISTE

Il y a, dans tout nouveau dispositif, une volonté de rupture tout comme il y avait, dans les avant-gardes, une volonté de rupture et de choquer le bon goût bourgeois. Cette volonté de rupture se cristallise sur un mot fort : celui d'expérimentation, d'innovation, de nouveauté radicale. Il faut absolument rompre l'esthétique ancienne pour la renouveler en la niant. D'une certaine façon, tous les nouveaux dispositifs, dans l'action publique, ont cette logique de modernisme et de modernisation de l'action publique. Le nouveau dispositif, à sa façon, vient invalider l'ancien parce qu'il est nouveau, tout comme l'œuvre d'avant-garde venait invalider les cadres traditionnels des formes esthétiques. A un moment donné, le cycle des avant-gardes se met à tourner à vide car l'expérimentation, l'innovation devient, elle-même, un traditionalisme. On voit, alors, apparaître des carrés blancs sur fond blanc chez MALEVITCH ou des films sans images chez Guy DEBORD (« Hurlements en faveur de SADE »). Fin des avant-gardes. Trop de rupture ne crée plus de rupture et, pourtant, le « peuple manque » comme disait KLEE. Dans l'action publique contemporaine, c'est un peu pareil : trop de nouveaux dispositifs ne créent plus du nouveau et, pourtant, les populations manquent… Quelques mots sur l'expérimentation : il n'est pas de nouveau dispositif ou contrat qui ne soit pas, à sa manière, expérimental. La force de l'expérimentation, c'est le droit à l'erreur. C'est la constitution d'une action publique très itérative, faite de va et viens entre l'action, son évaluation et sa réadaptation, sauf que, bien souvent, quand on commence à réadapter, un nouveau dispositif arrive et modifie l'action en tendant à nier la réadaptation pensée localement…

9.22 - L'ACTION PUBLIQUE INVERSEE

Je veux insister, maintenant, sur les nouvelles méthodologies de cette action publique en montrant que leur séquentialisation temporelle s'inverse. Pour le dire autrement, l'évaluation tend à devenir le diagnostic.

Il y a une séquentialisation linéaire de la logique contractuelle que les faits viennent souvent démentir. La logique normale devrait être la suivante : diagnostic partagé des besoins des populations et des publics concernés - élaboration du projet - signature du contrat - appel à projets - déroulement de l'action - évaluation. Elle implique une flèche du temps qui va du diagnostic à l'évaluation et une certaine durée.

Ce schéma rationnel linéaire est passé à du complexe itératif et à des effets retours perturbateurs. Au pire, le nouveau contrat arrive et on se retrouve dans la logique suivante : contrat - argent - action avec cette antienne : « il y a de l'argent, faites des projets, quant aux besoins des populations, on verra plus tard… ». Et là, l'évaluation faite après-coup devient le diagnostic. Il faudrait, alors, que l'évaluation et le diagnostic se fassent de manière concomitante, tout au long du déroulement de l'action. Et je ne parle même pas de ces incohérences logiques où les actions financées sur une année civile commencent au 1er Janvier, alors que la notification de la subvention n'arrivera qu'en Mai, Juin, Septembre ou, peut-être, même pas… Au mieux, et collectivement au local, on se met à penser projet avant contrat, mais le soutien des élus doit être très fort, leur rapport au temps distancié, sinon, on voit apparaître les compétitions à la signature. Il y a de l'argent, certes, mais il n'y en aura pas pour tout le monde, donc, dépêchons-nous de signer le contrat… le projet, on verra plus tard et les besoins des publics arrivent en bout de chaîne, alors qu'ils devraient être le point de départ… Tout cela apparaît fortement incohérent ? Qu'à cela ne tienne, le nouveau contrat, le nouveau dispositif va résoudre ces incohérences. Et la chaîne repart, réembraye sur autre chose avec le fort risque de tourner à vide. La continuité qu'implique la séquentialisation de l'action du diagnostic au projet se transforme en une succession de discontinuités dont on doit retrouver, localement, à l'échelle d'un territoire donné, des formes de sens et de continuité.

Bref, à ce stade, on n'y comprend plus rien et pour cause. Je viens de présenter un cycle de l'action publique, très

procédural et un peu désincarné. Qu'est-ce que cela produit pour les acteurs de ces dispositifs ?

9.3 - QUELLE HISTOIRE EN TIRER ?

Cela produit, évidemment, un certain rapport à l'urgence. Mais ce n'est pas là-dessus que je voudrais insister, mais plutôt sur le comment faire avec et, peut-être, mieux percevoir les véritables urgences.

9.31 - L'URGENCE ET LA REUNIONNITE

Dans le rapport au temps, ce magma produit deux choses très contradictoires : une montée de l'urgence et une montée consécutive de la réunionnite. Comment se fait-il que, dans ces temps contemporains où tout est urgent, on perde autant de temps en réunion ?

Pourquoi perd-on son temps en réunion ? Qu'est-ce qui prouve qu'on réglera mieux un problème avec quelques individus, en se mettant à dix autour de la table pendant deux heures, soit 20 heures de temps passé, qu'autant de temps passé par un professionnel avec les quelques publics dont on a parlé ? Et si, justement, perdre son temps en réunion était nécessaire. Lorsque l'on fait cette remarque : trente personnes autour de la table pendant deux heures, a-t-on produit pour 60 heures/homme ? Tout le monde s'interroge : « bien sûr que non, nous n'avons pas produit pour 60 heures, mais pourtant, on n'a pas rien fait… ». Qu'a-t-on fait, alors, dans ce perdre son temps qui n'est pas perdu, dans ces temps collectifs parfois interminables… ? Qui décide de cesser de perdre son temps ? Les élus, parfois, les uns et les autres dans les couloirs, mais encore ? Perdre son temps, c'est apprendre quoi ? Je crois que l'on n'a pas encore tout à fait fini de perdre son temps en réunion (que ce soit à l'interne de nos institutions ou encore dans des lieux partenariaux) parce que, justement, de ce temps perdu en réunion, on n'en parle quasiment pas… Ce temps perdu, c'est le temps contraint par les procédures et les dispositifs partenariaux. Ce qui devient intéressant, c'est lorsque des lieux promis à une vocation (comité technique, comité de pilotage, etc.) se mettent à valoir pour autre chose, lorsque le cadre de la réunion se trouve perverti et que l'on se met à parler d'autre

chose… Que se passe-t-il alors ? Des collectifs s'autonomisent et, en le faisant, poursuivent un travail d'étayage. J'insiste sur cette dimension de l'étayage collectif, car elle correspond, aussi, à une transformation de l'action publique : la tendance à la psychologisation des problèmes sociaux. Bref, lorsque les collectifs, pour reprendre de vieilles terminologies, redeviennent instituant et non plus institués, lorsque le dire de la procédure rejoint son faire, lorsqu'on se méfie de l'institutionnalisation, lorsqu'on souhaite construire des lieux de mise à distance des élus et des coordonnateurs en tous genres…

Lorsque ces lieux se mettent à fonctionner comme des « ralentisseurs » , on y prend collectivement le temps de souffler, on décide de construire collectivement quelque chose d'autre… J'insiste sur la notion de collectif, tant elle importe, elle permet, aussi, de retrouver une capacité politique à rediscuter de ce qui ne va plus de soi, lorsque procédures et dispositifs ont, pourtant, les solutions pour tout.

9.32 - Le temps du projet

Là, la notion de projet collectif et partagé peut retrouver un sens. BOUTINET dit qu'il y a une temporalité propre au projet : *« au niveau du temps, il occulte, trop souvent, le recours à l'expérience passée et rend inconsistant le moment présent »*[118]. Ce qui importerait, dans la notion de projet, ce serait la projection dans un futur.

Mais il y a, alors, une fragilité intrinsèque du projet qu'avait bien analysée BOUTINET, dans « Anthropologie du projet », en soulignant l'obsolescence du moment présent, le projet en vient, dans la multiplicité de ses figures, à se mettre en cause lui-même à travers ce souci de manifester sa propre obsolescence. *« Les projets se suivent, se neutralisent les uns les autres, se détruisent eux-mêmes, le suivant ayant pour conséquence de contester le précédent. La fragilité du projet conduit à une fragilisation du temps vécu »*[119]. Il nous faut fortifier le temps vécu. Cela ne peut passer que par des collectifs, que par des projets (puisque c'est le gros mot de l'action publique), mais des projets qui permettent de re-étaler le ternaire propre à la question du temps : passé-présent-futur, des collectifs qui reviennent revisiter ce qu'il en est d'une certaine forme de sédimentation de l'action publique qui

[118] BOUTINET. 2005
[119] BOUTINET. 2005

est oubliée, amnésiée par les vagues successives de ces mêmes actions.

9.34 - L'ECUME

Si l'on n'y prend pas garde, l'action publique tend à fonctionner sur le modèle de la vague et du palimpseste. La question devient, alors : comment garder et transmettre l'écume ? Si l'on ne veut pas écumer (enlever l'écume), comment garder l'écume ? Cette *« mousse blanchâtre qui se forme sur un liquide agité ou sur le point de bouillir »* (Larousse) ?

La multiplication des dispositifs, des contrats, des procédures devrait nous rendre attentifs à ce qui est oublié par le discours de la modernité. Et là, je voudrais m'appuyer sur une citation de Michel de CERTEAU : *« le retour aux sources énonce toujours le contraire de ce qu'il croit : c'est toujours, aussi, un modernisme »*[120]. Plutôt que d'être moderne et d'oublier le passé, si nous faisions un retour aux sources ? Comment le faire sans sombrer dans l'archaïsme, le passéisme ou la réaction ? Sans dénier le moment présent et sans hypostasier le moment futur ?

Je voudrais juste indiquer une piste, c'est celle relative à la transmission de nos professionnalités et de nos pratiques. Il y a, là, une véritable urgence. D'ici quelques années, la moitié des fantassins du social seront à la retraite. Ne serait-il pas temps de mettre en débat ce qu'ils ont acquis de leurs prédécesseurs, ce qu'ils ont éprouvé comme controverses avec leurs contemporains, ce qu'ils pourraient léguer à leurs successeurs ?

[120] Michel de CERTEAU. 2002

Bibliographie

BOUTINET
2005. ***L'anthropologie du projet***. Paris, PUF

CERTEAU (de) Michel
1990. ***L'invention au quotidien : arts de faire***. Paris, Ed. Folio, essais.
2002. ***L'écriture de l'histoire***. Paris, Ed. Gallimard, Folio Histoire, 419 p.

Chapitre 10

LES REPRESENTATIONS DE LA PAUVRETE TRANSCENDENT LE TEMPS

Patrick PELEGE

INTRODUCTION

Pour démarrer ce travail et cet exposé, quelques repères historiques : cela fait 20 ans que Michel FOUCAULT nous a quittés, 50 ans que l'Abbé PIERRE met en relief la question moderne de la pauvreté et le savoir-faire médiatique, 30 ans que René LENOIR édite « Les exclus» et que la loi sur les CHRS est votée, 25 ans que mon premier article est publié qui s'intitulait : «De l'Abbé Pierre à Coluche»…
Je ne sais si l'exposé que je vais soutenir sera proche des analyses de Michel de CERTEAU, mais nous avons trouvé, dans « L'écriture de l'histoire », des éléments qui sont venus, éclairer le passage de la réadaptation à la réinsertion sociale tel que nous l'avons analysé dans notre recherche sur « les fondements historiques et les recompositions contemporaines des CHRS ». Notre posture fut proche de son apport :

> *« Cette analyse sera évidemment déterminée par la pratique très localisée dont je puis faire état, c'est-à-dire, par le site de mon travail, à la fois* ***une période*** *(l'histoire dite moderne ;* ici, de 1954 à 1998*),* ***un objet*** *(l'histoire religieuse ;* ici, les CHRS*) et* ***un lieu*** *(la situation française ;* ici, Rhône-Alpes*)… Bien que ce soit une lapalissade, il faut rappeler qu'une lecture du passé, toute contrôlée qu'elle soit par l'analyse des documents, est conduite par une lecture du présent »*[121].

Quoiqu'il en soit des positions propres à Michel de CERTEAU, son œuvre décrit et précipite le mouvement qui amène l'histoire à devenir un travail sur **la limite** : à se situer par rapport à d'autres discours, à poser la discursivité dans sa relation à un éliminé, à mesurer les résultats en fonction des objets qui leur échappent ; mais aussi, à instaurer des continuités en isolant des séries, à préciser des méthodes en distinguant les objets distincts qu'elles saisissent dans un même fait, à réviser et à comparer les périodisations différentes que font apparaître divers types d'analyse. Pour Michel de CERTEAU, *« le problème n'est plus de la tradition et de la trace, mais de la découpe et de la limite »*[122].

> *« Miroir du faire qui définit, aujourd'hui, une société, le discours historique en est la représentation et l'envers*[123]*. Envisager l'histoire comme une opération, ce serait tenter, sur un mode nécessairement limité, de la comprendre comme le rapport entre une place, (un recrutement, un milieu, un métier, etc.), des procédures*

[121] Patrick PELEGE. 2002, p. 40
[122] Patrick PELEGE. 2004, p. 65
[123] Michel de CERTEAU. 1985, p. 75

d'analyse (une discipline) et la construction d'un texte (une littérature) »[124].

Mais j'emprunte, d'ores et déjà à Robert CASTEL, l'état d'esprit de ce travail : *« Le présent n'est pas seulement le contemporain ; il est aussi un effet de l'héritage et la mémoire de cet héritage nous est nécessaire pour comprendre et agir aujourd'hui »*[125].

10.1 - LA QUESTION DE LA PAUVRETE : AFFAIRE TRANSHISTORIQUE

Les thèmes de l'errance et de la mobilité, de la captation et de la sédentarisation, de l'indigence et du secours ont été une préoccupation permanente tout au long de l'histoire de l'humanité et des civilisations. C'est pourquoi ils sont chargés de sens qui sont autant de représentations mettant en jeu des valeurs, à la fois identiques -pour partie- et différentes aussi.
Les réponses historiques institutionnelles montrent des degrés de capacités d'intégration plus ou moins grandes dans l'organisation sociale, économique et culturelle d'un groupe social et d'une société. Toutefois, nous pouvons d'ores et déjà souligner, à l'heure où l'actualité nous prouve -une fois de plus- la structuration très forte de la volonté de différencier les « vrais mendiants » des « zonards », des « ayants droit » et des « sans », combien cette ligne de partage entre bons et mauvais « errants », entre « bons » et « mauvais pauvres » est présente dans les différentes institutions que les pouvoirs religieux, politiques (royaux et républicains) ont organisées en fonction des évolutions et des époques.
Dans les bureaux de Charité (XVII^{ème} siècle), le *« critère selon lequel on choisit les pauvres à secourir n'est plus seulement l'appartenance à la municipalité ou au même milieu social (les nobles appauvris), comme c'était déjà le cas au XVI^{ème} siècle, mais la possibilité ou l'effectivité d'une « conversion » au catholicisme, outil de l'unité nationale »*[126]. On pourrait faire l'hypothèse qu'au début du XXI^{ème} siècle, la « conversion » serait le « psychologisme », orienté vers la nécessité du «récit de vie» et du «projet».

---

[124] Michel de CERTEAU. 1985, p. 78
[125] **Robert CASTEL. 1995**
[126] Michel de CERTEAU. 1985, p. 194

Dans le système contemporain de la protection sociale, l'enjeu de toute nouvelle classification consiste à distinguer « le vrai demandeur » de « l'abuseur ou du profiteur du système ». Il y aurait, d'un côté, des « victimes » qui sont, notamment, caractérisées dans la violence conjugale et chez les victimes de la crise (les pauvres occasionnels) et, de l'autre, les pauvres « chroniques », systématiques, les « abuseurs », les « incasables ». Aux uns, les allocations de parent isolé et le traitement social du chômage (les minima sociaux), un système d'assurance sociale qui pourrait suffire. Aux autres, l'errance sociale, géographique, les déplacements à travers les dispositifs d'enfermement et de ségrégation : la prison, l'hôpital, les centres d'hébergement et les catégories administratives des S.D.F., les réponses de l'urgence, sans bénéficier des catégories protectrices que sont celles du handicap ou de la maladie (champ médico-social et médical).
Ces logiques catégorielles sont liées au système de l'aide sociale, essentiellement conçu comme un système d'aides monétaires, qui suppose une définition du droit et, donc, des catégories sociales qui peuvent bénéficier des aides en fonction de leurs ressources. Ce système pousse à la définition de catégories administratives, en fonction de la classe d'âge, du genre, du statut familial et du ciblage des problématiques psycho-sociales et des degrés de la souffrance sociale, ce que Robert CASTEL nomme « l'handicapologie ».

Voyons rapidement comment l'histoire de la pauvreté reprend, tout au long des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, la double influence des politiques publiques et des politiques privées.

10.2 - UNE QUESTION ANCIENNE REPRISE AU XIX^{ème} SIECLE

10.21 - EMERGENCE DE LA QUESTION SOCIALE

Les formes contemporaines d'intervention sociale s'enracinent dans la question ancienne de la pauvreté et de ses modes de régulation ; les pauvres ayant la particularité de conjuguer une double rupture au regard d'une intégration dans le monde du travail et d'une appartenance communautaire.

La pauvreté[127] était la condition ordinaire d'une grande partie des populations, notamment pour les paysans, les journaliers agricoles, les artisans et gens de métiers de milieu plus urbain : la moindre mauvaise récolte ou pénurie de marché les faisait facilement basculer dans l'indigence matérielle et les faisait relever de la protection communautaire. L'avènement de la société industrielle, l'industrialisation et l'urbanisation, la construction du rapport salarial, font émerger ce qui deviendra, au XIX^{ème} « la question sociale », celle du paupérisme dont Victor HUGO et Emile ZOLA ont narré les mésaventures dans leurs romans. La généralisation du statut salarial va s'accompagner, avec lenteur, difficultés et violences, d'un système de protections qui a pour prétention de mettre fin à la vulnérabilité séculaire du travailleur, en réglementant, progressivement, le travail et les revenus salariaux, en multipliant les mesures de protection contre les « risques sociaux ».

Les changements les plus significatifs de la société industrielle viennent d'un droit de l'assurance sociale qui permet la « déchristianisation » des protections, les statuts d'ayants droit individualisant les prises en charge, sans référence à une appartenance communautaire. La mobilité n'est, alors, plus synonyme de rupture sociale, si toutefois le travailleur reste ancré dans un rapport salarial ; le travail devient la pierre d'angle de la protection et de la citoyenneté sociales.

« C'est, désormais, le travail qui est source de statut et non plus le patrimoine et la propriété comme dans une tradition séculaire »[128]. Il y a, simultanément, assouplissement et transformation des formes et des liens de protection sociale : les formes d'assurances économiques et sociales sont liées, progressivement, à la naissance de l'omnipotence du lien salarial et à la naissance de « l'invention du social ».

Mais il existe des pauvres qui sont encore plus vulnérables que les pauvres miséreux de la classe ouvrière, celles et ceux dont le rapport à la société globale est fondamentalement différent et qui constituent les masses, historiquement récurrentes, des populations qualifiées, selon les auteurs et les travaux, de diverses manières, de pauvres, de démunis, d'errants, de déviants, de marginaux…

---

[127] *« Si la signification immédiate du terme de pauvreté fait référence à un manque de ressources (matérielles), son interprétation est multiple, il convient de ne pas étendre le sens premier du concept de pauvreté au-delà de son aspect matériel »*, d'après E.J. HANSEN, cité dans ***« La lutte contre la pauvreté »***, Problèmes politiques et sociaux, n° 751, La documentation française, 7 Juillet 1995.

[128] Elisabeth MAUREL. 1995, p. 6

Les populations pauvres modernes ne disposent plus de réseaux d'intégration primaire, ni d'inscription territoriale et ne bénéficient pas de protections rapprochées. Nous retrouvons, aujourd'hui, ces dimensions de non-appartenance communautaire et de non domiciliation qui sont des critères déterminants pour des mesures d'assurance ou d'aide sociale. Lier des personnes à un territoire, éviter que ne se forment, au sein de la société, des groupes organisés de pauvres, instaurer une tutelle communautaire seront, pendant longtemps, les axes choisis et privilégiés pour limiter, juguler et éradiquer l'indigence. Ce souci de réintégrer les pauvres dans une inscription territoriale, dans des réseaux de solidarité primaire, notamment le réseau familial, sera à la base de la philosophie de l'assistance sociale à la fin du XIX^{ème} siècle.

L'origine des populations errantes est à rechercher dans une extrême précarité du rapport au travail, constituée par une main d'œuvre flottante, n'ayant pas de place dans l'organisation du travail : journaliers, saisonniers, sous-prolétariat rural et urbain alimentant les phénomènes de mendicité et d'errance, les amenant à tenter de trouver, dans des quêtes incessantes, de quoi se nourrir et de quoi gagner quelques subsides pour s'entretenir et entretenir leurs proches.

L'extrême aboutissement d'un rapport distendu au travail conduit à une position d'exclusion, au sens où une partie des populations devient superfétatoire, surnuméraire, « inutile au monde ». Le phénomène du vagabondage est le processus limite des effets de désaffiliation, d'errance et d'inutilité, marqué par l'absence de toute référence au travail et de toute appartenance communautaire : *« Le vagabond n'appartient qu'à lui-même, sans être « l'homme » de quiconque, ni pouvoir s'inscrire dans aucun collectif. C'est un pur individu et, de ce fait, complètement démuni. Il est à ce point individualisé qu'il est surexposé : il se détache sur le tissu serré des rapports de dépendances et d'interdépendances qui structurent, alors, la société »*.

Bien que les références utilisées renvoient, principalement, au fonctionnement d'une société préindustrielle, elles n'en gardent pas moins une sérieuse analyse de l'ère contemporaine et de ses figures de la pauvreté : *« C'est l'impossibilité de se ménager une place stable dans les formes dominantes de l'organisation du travail et dans les modes reconnus d'appartenance communautaire qui constitue les « surnuméraires » d'autrefois, de naguère et d'aujourd'hui »*[129].

[129] Robert CASTEL. 1995.

10.22 - L'INFLUENCE DU CATHOLICISME ET DU CHRISTIANISME SOCIAUX

Ces courants font référence aux actions entreprises par les notables et les mouvements philanthropes à l'encontre des situations de pauvreté, en participant à la mise en place d'associations ou de mouvements qui s'adressent aux pauvres et, notamment aux alcooliques, aux prostituées, ainsi qu'aux veuves et orphelins victimes de guerres.
Ces racines historiques nous semblent, encore, constituer un des fondements des pratiques associatives contemporaines ; comme le souligne Robert CASTEL dans « Les métamorphoses de la question sociale » *: « La conception et la pratique chrétiennes de la charité se sont généralement moulées dans les catégories constitutives de l'assistance. Le christianisme a repris et surdéterminé le critère de l'inaptitude au travail, en faisant de la détresse du corps le signe le plus éminent pour inscrire le pauvre dans une économie du salut »*.
Le « catholicisme social » a été marqué, depuis le XIX^{ème} siècle, par une encyclique mettant à jour l'implantation de l'église dans la prise en compte de la gestion moderne des situations de précarité et de prise en charge des populations considérées comme « pauvres » ou en « danger physique ou moral ».
L'encyclique « Rerum Novarum », consacrée à la condition ouvrière, fut le point de départ de la doctrine sociale de l'Eglise. Elle fut publiée en Mai 1891, par Léon XIII :
«Face au mouvement politique et syndical socialiste dont l'encyclique rejette tous les aspects, il faut susciter un associationnisme catholique dont le pape définit la doctrine et esquisse les principes d'organisation : les associations ouvrières chrétiennes seront mixtes ou de classe, mais auront des buts moraux et religieux, tout autant que sociaux. Ceux-ci seront en tous points conformes à la doctrine de l'église : harmonie entre les classes, recherche dans l'équité de l'intérêt commun, charité envers les pauvres, etc.»[130].
Il faut noter que cette encyclique vient quelques semaines après la tenue de la deuxième internationale socialiste, dont la montée des idées inquiète l'Eglise ; ce qui l'amène à se préoccuper du sort des « victimes » de l'industrialisation.

[130] Laurent PORTELLI. 1984, p. 31.

10.23 - EMERGENCE DE L'ASSISTANCE

Le droit à l'assistance a été affirmé en 1889, dans la « Charte de l'assistance ». Il fut mis en œuvre, durant les vingt années suivantes, par une série de lois et la mise en place d'une administration dont le pivot de base était le « bureau de l'assistance » créé le 15 Juillet 1893. A partir de cette date, les bureaux d'assistance prennent en charge les nécessiteux et leur attribuent des aides légales, tandis que les bureaux de bienfaisance, institués antérieurement, continuent à accorder des aides facultatives. Mais ce droit est passé par l'objection libérale contre sa reconnaissance et par d'âpres négociations de compromis entre les doctrines qui s'affrontaient, à l'époque, entre les solidaristes, les libéraux et les traditionalistes.
Ces compromis forment l'ossature de la doctrine de l'assistance, perpétuée encore, pour une large part, par l'aide sociale qui lui succède[131]. Il en découle un certain nombre de principes qu'il paraît nécessaire d'avoir à l'esprit pour comprendre la naissance ultérieure de l'aide sociale à l'hébergement.

- L'assistance est un **droit arbitraire** qui crée, pour la collectivité, une obligation, mais qui n'est accordée au demandeur que dans la mesure où son besoin est apprécié dans le cadre d'une **procédure d'admission**. A la différence de la notion d'ayants droit qui existe dans des mesures de protection ou d'assurance sociale, cette notion n'existe pas dans le cadre de l'assistance.
- L'assistance est un **droit subsidiaire,** qui n'intervient qu'à défaut d'autres ressources ou en complément des dispositifs généraux de protection et d'action sociale. Elle ne doit se substituer à aucune des autres formes possibles de solidarité, mais constitue l'ultime maillon de la solidarité nationale.
- L'assistance est un **droit tutélaire,** d'essence unilatérale, à travers lequel l'héritage de la pensée libérale et le souci de l'ordre public sont particulièrement sensibles. Le contrat social pour les populations en demande est un contrat de tutelle et non une relation d'échange de type égalitaire.

[131] D'après Elie ALFANDARI. 1989.

- L'assistance est un **droit spécialisé**, qui ne s'applique qu'à des catégories spécifiques de personnes et de populations définies par des textes et, pour un certain nombre, de prestations spécifiques.

Les lois de l'époque du XIX^{ème} ciblent des besoins spécifiques : aide médicale, lutte contre la tuberculose, l'aide aux infirmes et aux vieillards, aux familles nombreuses nécessiteuses et aux enfants « assistés ». Les populations et les personnes relevant de la pauvreté marginalisée n'ont pas, en tant que telles, été prises en compte par l'ensemble législatif mis en place entre la fin du XIX^{ème} siècle et la première guerre mondiale. Les actions en leur faveur ne relevaient que de la bienfaisance privée ou de l'assistance facultative mise en oeuvre par les anciens bureaux de bienfaisance[132].

Plus tard, les institutions centralisées de l'assistance sociale de l'époque moderne considèrent le travail comme un instrument d'adaptation des pauvres aux exigences de la vie sociale. Tout le mouvement philanthropique du XIX^{ème} poursuit ce mouvement initialement construit : *« Le travail est le devoir des pauvres et fonde leur statut… La création de possibilités de travail apparaît comme un moyen de lutte contre la décadence de la morale sociale et constitue l'une des méthodes d'assistance sociale »*[133].

10.3 - LES CHANGEMENTS INTERVENUS AU COURS DU XX^{ème} SIECLE

« *C'est à l'érosion de ces structures et, plus encore, à leurs mouvements nouveaux qu'il faut s'attacher pour saisir la transformation en cours »*[134]*.*

10.31 - COTE POLITIQUES PUBLIQUES

La grande réforme intervenue à partir de 1953 aboutit à la codification du droit à l'aide sociale. Les Bureaux d'Aide Sociale (les BAS, devenus depuis les CCAS) se substituèrent aux bureaux d'assistance et de bienfaisance. C'est ainsi que le décret du 29 Novembre 1953 introduit le vocable même « d'aide sociale » et que le code de la famille et de l'aide

---

[133] Elie ALFANDARI. 1989, p. 301
[134] Michel de CERTEAU. 1985, p. 193

sociale[135] stipule que les BAS exerceraient, dorénavant : *« une action de prévoyance, d'entraide et d'hygiène sociale, en liaison avec les services publics et les institutions privées, en venant en aide, ou en suppléant aux initiatives publiques et privées défaillantes »*[136].

Il nous faut tenter d'éclaircir deux dimensions de la protection sociale et des systèmes contemporains de la solidarité nationale. La complexité de nos formes de société tend, parfois, à les recouvrir dans leurs modalités formelles au regard des systèmes de versements de prestations, mais leurs fondements s'enracinent dans deux positions et deux conceptions philosophiques et politiques bien distinctes. L'assurance repose sur un système de prestations et de contre-prestations. Les affiliés aux systèmes d'assurance (maladie, chômage, vieillesse) cotisent pour une couverture de risques et sont assurés d'une couverture financière, en conservant un statut social si le risque émerge. L'assurance est liée à une affiliation : ce principe est déterminant dans le dispositif mutualiste comme pour les cotisations sociales prélevées à la source du salaire. Elle est financée sur un principe de cotisations.

L'assistance fonctionne sur un système de redistribution, sans que les assistés aient à contribuer à quelque apport que ce soit, au moins sur un plan financier. Elle repose sur une conception qui vient en aide en cas de besoin ou en cas de nécessité, à partir d'un certain nombre de considérations morales et politiques. L'assistance est financée par l'impôt et ressort de la puissance publique.

> *« L'aide sociale hérite de la très vielle fonction de l'assistance de dispenser des ressources subsidiaires à tous ceux dont l'existence ne peut pas être assurée sur la base du travail et de la propriété. Lourd héritage qui fait dépendre les prestations de l'aide sociale, même lorsqu'elles sont de droit, d'un plafond de ressources ou d'un taux d'invalidité. L'histoire de l'aide sociale est celle d'un ciblage, de plus en plus précis, de ses bénéficiaires auquel correspondent des spécialisations institutionnelles, techniques, professionnelles et réglementaires de plus en plus poussées »*[137].

Jusqu'à la moitié du XX^{ème} siècle, le secteur social est resté le parent pauvre de l'économie qui lui attribuait un caractère « second » par rapport au champ sanitaire et aux autres activités de la nation. Ce « filet de sécurité » était davantage pris dans une dimension curative d'un certain nombre de

[135] Décret du 21 Janvier 1956.
[136] D'après Madeleine RUPP. 1995, p. 18
[137] Robert CASTEL. 1995, p. 419

problèmes, qu'envisagé dans une dimension de solidarité nationale. Ce filet répartissait les injustices les plus visibles et les plus criantes et maintenait, dans les limites du tolérable, les souffrances des personnes les plus démunies, lesquelles souffrances étaient portées par des interpellations associatives, directement issues des mouvements confessionnels et caritatifs.

Il nous faut, ici, souligner, comme nous l'avons évoqué dans d'autres séminaires et écrits, combien le tracé du normal et du pathologique vient organiser les nouvelles politiques de solidarité. Comme nous le rappelle François EWALD : *« Dans ces logiques d'allocation et d'indemnisation attribuées à certaines catégories de population, il y a une idée sous jacente qu'à l'opposition valide/invalide, on a un peu substitué, à travers ce que Robert CASTEL appelle les formes de gestion des risques, une gestion de la norme et de l'anormal »*[138].

En reprenant ces hypothèses à notre actif, il ne s'agit plus, dans ce nouveau discours, de tenter de réduire les inégalités sociales, mais de laisser le maximum de marges au marché en contrôlant, seulement, les conséquences les plus extrêmes du libéralisme. Le gonflement de la catégorie « inadaptés sociaux » est l'effet de cette opération qui -à la différence de la plupart des handicaps, troubles psychiques, etc.- circonscrit une *« population résiduelle par soustraction par rapport aux nouvelles contraintes, d'ailleurs non définies, de la société moderne »*[139].

10.32 - CÔTE CHRISTIANISME SOCIAL

PIE XI, dans son encyclique **« Quadragesimo Anno »,** parue en 1931, rappelle que :

> *« l'existence d'une immense multitude de prolétaires, d'une part, et d'un petit nombre de riches pourvus d'énormes ressources, d'autre part, atteste -à l'évidence- que les richesses créées en si grande abondance, à notre époque d'industrialisation, sont mal réparties et ne sont pas appliquées, comme il conviendrait, aux besoins des différentes classes. En d'autres termes, l'Eglise reconnaît l'injustice sociale, mais condamne, également, le libéralisme et le communisme « pour des raisons qui ne sont ni politiques, ni sociales, mais purement doctrinales et, au nom du droit de l'Eglise, à soutenir son*

[138] Entretien avec François EWALD. 1999, p. 40
[139] Robert CASTEL. 1995, p. 420

propre projet, un projet qui hésite entre la démocratie chrétienne et le corporatisme » »[140].

L'encyclique **« Mater et Magistra »**, prononcée par Jean XXIII, en 1961, indique que le mouvement de socialisation doit s'accompagner d'une meilleure solidarité entre les catégories sociales et les diverses conditions de l'existence humaine (les familles, les malades, les infirmes, les personnes âgées). Les inégalités venant de la naissance ou des circonstances de la vie seront, ainsi, atténuées par des systèmes multiples, privés ou publics, d'entraide, de prévoyance, d'assurance mutuelle, *« afin d'assurer, à chacun, des conditions de vie décentes et une sécurité minimum du présent et de l'avenir. Les inégalités ne sont donc pas fatales. Souvent, elles résultent du jeu des mécanismes économiques et sociaux en place qui sont donc à changer ou à réaménager. C'est un devoir de justice »*[141].

La possibilité de collaborer, en matière économique et sociale, avec des non catholiques et des non croyants est désormais envisagée. Mais cette collaboration éventuelle exclue le domaine du politique. Les chrétiens sont invités *« à être disposés à collaborer totalement en des matières qui soient bonnes ou dont on peut tirer le bien »*[142]. Autrement dit, cette impulsion va favoriser l'engagement et le développement des initiatives privées et caritatives, mais sera aussi portée par des chrétiens laïcs, dans le champ associatif qui dispose d'un support juridique extrêmement favorable à l'émergence de la floraison d'associations multiples et très dispersées sur le plan territorial.

Cette évolution du discours social de l'Eglise trouve sa signification plus contemporaine dans l'encyclique **« Octogesima Adveniens »**, éditée en 1971 par Paul VI, qui légitime la présence chrétienne au sein de la société politique, présence orientée vers la double aspiration à l'égalité et à la participation qui sont à la base de la démocratie. Paul VI souligne, cependant, que *« cette aspiration qui fonde l'action politique doit nourrir un projet de société et non une idéologie »*[143].

En 1993, le pape Jean-Paul II édite une nouvelle encyclique **« Veritatis Splendor »** qui confirme l'engagement des chrétiens *« envers les plus pauvres et les plus démunis »*, invitant les fidèles à poursuivre les engagements et les secours envers les victimes des sociétés marchandes et excluantes, mais sans jamais se prononcer sur les mécanismes à l'origine de ces effets.

---

[140] Robert CASTEL. 1995, p. 37
[141] Laurent PORTELLI. 1984, p. 107
[142] Laurent PORTELLI. 1984, p. 58
[143] Laurent PORTELLI. 1984, p. 76

Ce détour par quelques repérages des orientations du christianisme catholique nous paraît tout à fait indispensable, car nous savons combien de CHRS sont nés à partir d'initiatives associatives privées portées par des mouvements plus anciens, tels que le Secours Catholique (fondé en 1946) ou les communautés Emmaüs (1954), mais surtout, un foisonnement d'initiatives personnelles et locales, portées par des notables qui ont des intérêts de croyance à prendre des initiatives envers *« les plus démunis d'entre nous »*.

Hormis le Secours Populaire -qui est le seul mouvement qui n'a pas d'inspiration chrétienne, puisque issu des mouvements sociaux qui ont accompagné le Front populaire en 1936- toutes les principales organisations sont marquées par le christianisme. Plusieurs d'entre elles ont des liens organiques avec les Eglises ou s'appuient sur leur autorité morale pour étendre leur audience, accroître leurs moyens matériels et financiers, et augmenter le nombre de leurs sympathisants.

Les plus anciennes de ces organisations sont les Equipes et les Conférences Saint Vincent de Paul, dont les premières furent fondées au XVII^{ème} siècle, par « M. Vincent » lui-même ; les plus récentes, à partir de 1833, dans le célèbre mouvement créé par Frédéric OZANAM. Les équipes qui y travaillent sont essentiellement féminines et leur action est une lutte contre la misère morale. Nous avions, à l'occasion d'un travail précédent sur les associations grenobloises[144], montré les liens très directs et institués entre ce type de mouvement et une bonne partie des CHRS.

Le Secours Catholique, créé en 1946 par Mgr RHODAIN, est étroitement lié à l'église catholique et s'appuie sur des délégations diocésaines et le réseau national des paroisses. En référence à l'Evangile, il se veut au service des pauvres, en France et à travers le monde, en portant secours aux plus démunis par des aides en nature (colis alimentaires, vestiaires, argent). Ses modes d'intervention sont divers et son réseau de bureaux d'accueil permet au Secours Catholique d'être extrêmement présent dans les initiatives locales et nationales, dans des actions envers les plus défavorisés.

Emmaüs est un mouvement fondé par l'abbé Pierre, qui s'assignait une sorte de mission envers les pauvres, en interpellant la société civile et politique sur sa propre « humanité ». Le principe de *« servir le plus souffrant »* reste souverain dans la cinquantaine de communautés existant en France, offrant des possibilités d'accueil, parfois pour une très

[144] Cf. Patrick PELEGE. 1986.

longue durée, à des personnes (majoritairement des hommes) qui ont, souvent, un très lourd parcours de désocialisation.
L'originalité de ce mouvement associatif consiste à fonder le partage sur une rencontre concernant des personnes, en dépit des statuts et des rôles sociaux par lesquels elles s'intègrent comme acteurs dans la société. C'est l'intersubjectivité axée sur des valeurs qui demeure première : *« C'est en tant que personne en face d'autres personnes qu'on s'engage sur des valeurs, ce n'est pas fondamentalement comme être social, être de classe, acteur social de changement, être croyant, même si ces appartenances ou ces caractéristiques peuvent jouer un rôle. C'est l'éthique de conviction, telle que la définissait Max WEBER, qui est, ici, légitime »*[145].
En 1957, est né le mouvement ATD Quart Monde[146], par l'action du père WRESINSKI. Ce mouvement illustre une sensibilité nouvelle dans ses modes d'intervention, du fait qu'il s'adresse à des groupes ayant une histoire commune, celle de l'exclusion, et non plus à des individus. Ses méthodes sont centrées sur le souhait de prise de conscience collective, par les « pauvres », de leur capacité de lutte et d'organisation. Son action tente d'œuvrer à la reconnaissance de droits fondamentaux pour le « Quart Monde » : droit à la famille, à la culture, à la formation professionnelle, etc. [147]
Nous ne serons pas étonnés de remarquer que les dates de fondation des associations et établissements qui nous intéressent se trouvent, notamment, à compter des années 1930 et 1960, dans des phases d'expansion qui suivent très concrètement l'engagement des chrétiens dans la lutte contre l'inégalité et la pauvreté.
A cette approche concernant l'influence du catholicisme social, il faudrait évoquer l'importante place qu'a prise l'Armée du Salut, encore largement présente et omniprésente dans les dispositifs contemporains, avec probablement dans sa logique, empreinte de protestantisme, un système de valeurs différentes. L'Armée du Salut est née dans l'Angleterre du XIX^{ème} siècle. Son fondateur, le pasteur BOOTH, entreprit la lutte contre l'extrême misère du sous-prolétariat qui peuplait les grandes villes anglaises, en pleine expansion industrielle. L'oisiveté étant toujours considérée comme la mère de tous les vices, il fallait trouver du travail, considéré comme rédempteur, pour échapper à la misère matérielle et morale. La mise au travail et l'encadrement dans des structures de

[145] Bernard EME, Jacques GAUTRAT, Marie-France GOUNOUF, Jean-Louis LAVILLE. 1997, p. 223
[146] Aide à Toute Détresse
[147] D'après Elisabeth PILATRE-JACQUIN. 1982, pp. 176-184

rééducation et de réadaptation restent, dans la doctrine et dans les pratiques, le meilleur remède contre la pauvreté.
C'est à partir de la fin de la 2ème guerre mondiale, et dans le prolongement de ces mouvements, que prolifèrent des associations qui, pour tirer partie de la pauvreté, cherchent à rendre le pauvre responsable en lui apprenant à travailler régulièrement, à modérer ses appétits, à repousser les vices, à respecter le savoir, à honorer ses engagements, à organiser son budget, à se dévouer à sa famille. L'éducation est, ainsi, présentée comme le moyen le plus efficace de moralisation. Dans cette problématique de la responsabilité individuelle face aux situations de précarisation, se retrouve la volonté de prendre en charge les problèmes de la misère en donnant, aux pauvres, une éducation concernant les différents aspects de la vie individuelle, familiale et sociale. Mais on retrouve, dans ces orientations qui se veulent modernes, des préoccupations antérieures, c'est-à-dire :

> *« distinguer entre les pauvres ceux qui se complaisent dans leur état et ceux qui veulent s'en sortir ; réinsérer dans la société par le travail, la qualification professionnelle et l'apprentissage des rapports hiérarchiques ; subordonner l'attribution de secours à l'obtention de renseignements et à la possibilité de les contrôler ; rationaliser les aides et harmoniser l'action des diverses institutions qui les prodiguent ; prévenir les troubles et assurer l'ordre social. Tous ces héritages imprègnent les réflexions et les décisions d'aujourd'hui »*[148].

10.4 - A COMPTER DE 1974, EMERGENCE DES « EXCLUS »

L'approche de M. LENOIR, dans son ouvrage « Les exclus », pose, également, nous semble-t-il, la question d'une conception normative des interventions sociales, qui s'élabore à partir d'une représentation de la moyenne et du comportement normal du citoyen, et qui suppose de mettre en oeuvre des politiques et des modes d'intervention, pour rapprocher celles et ceux qui s'en écartent, au cœur des modes de régulation économique. Cette conception, prônée par M. LENOIR, renforce également le soutien privé amené par les associations qui vont, ainsi, poursuivre la mise en

[148] M. HINTERMEYER. 1983, p. 81

place de solutions qui soient « additives » pour combler, supporter, aider, supplanter celles et ceux qui sont considérés, pour reprendre les conceptions de M. BLOCH-LAINE, comme inadaptés à la société, *« ceux qui, pour des raisons diverses, ont des difficultés plus ou moins grandes à agir comme les autres »*[149].

Cette représentation de « l'inadaptation », qui se distingue de la catégorie du « handicap », a pour conséquence deux conceptions dans les pratiques du travail social : le sens de la responsabilité individuelle et son corollaire, l'accompagnement individualisé. En effet, si la pauvreté est du côté de l'inadaptation, il appartient à celui qui en relève de mettre en place un certain nombre de comportements, d'efforts, de projets pour se réinscrire dans l'échange économique, dans le travail. Par conséquent, c'est avant tout au niveau individuel que l'effort portera et cet effort sera soutenu, aidé, accompagné par les travailleurs sociaux.

A compter des années 74, se combinent, pour Robert Castel : *« ces vertus de la convivialité encadrée (qui) mobilisent, à la fois, des ressources du vieil héritage de l'assistance charitable et de la guidance morale, et des formes assagies d'esprit contestataire, anti-hiérarchique et antiétatique, legs plus récents des soubresauts politiques et de la diffusion de la contre-culture »*[150].

La catégorisation des populations, ainsi que les types d'établissements et de services sont tout à fait liés aux représentations qui ont modélisé cette histoire de l'action sociale, ainsi qu'aux modèles qui ont organisé, un peu auparavant, l'enfance inadaptée et, parallèlement, tout le secteur du handicap en France. Il ne nous appartient pas de juger si ces orientations, telles qu'elles ont eu lieu, étaient opportunes et pertinentes. Notre centre d'intérêt réside dans les éclaircissements que les éléments historiques peuvent amener dans la compréhension et dans les équipements contemporains qui sont toujours en place.

A partir de son ouvrage, le travail de René LENOIR va initier le changement de représentation du phénomène de pauvreté en France développée. La classification proposée dans son étude comporte trois rubriques principales d'« inadaptés » : physiques, mentaux et sociaux. De cette dernière catégorie, René LENOIR distingue deux grandes sous-catégories, l'une qu'il intitule « marginaux et asociaux » et, l'autre, « vulnérables »[151]. Ainsi, la typologie des Exclus reprend, en

---

[149] Cité dans l'article « La diagonale du pauvre », paru dans l'ouvrage de R. CASTEL et J.F. LAE. 1992.

[150] Robert CASTEL. 1981, p. 139

[151] La première recouvre les vagabonds, délinquants et prostituées

la rénovant, la division de l'intervention sociale de la fin du XIX^{ème} siècle, entre les bons pauvres relevant de l'handicapologie[152] (vieillards, veuves et handicapés), ayant droit -à ce titre- à l'assistance publique, et les pauvres valides (marginaux et asociaux, autrefois, mauvais pauvres) qui, désormais, peuvent accéder à ce même droit. Certains « pauvres valides » commencent à être considérés comme des victimes de la crise économique et des insuffisances de l'Etat-Providence et deviennent à même de bénéficier de mesures d'assistance. C'est ainsi qu'à partir de 1975, de nouvelles catégories se déclinent vers l'aide sociale à l'hébergement.

Nous percevons, ici, l'un des axes qui a, depuis des siècles, structuré les logiques d'assistance, puisque la question de la domiciliation est au cœur de ces politiques depuis le Moyen-Âge, comme l'ont très bien démontré les travaux de P.GUTTON[153], B. GEREMEK[154], de G. DUBY[155] et de R.CASTEL[156]. Il y a eu des évolutions dans les conceptions des territoires et des droits au secours. Ce qui peut, tout de même, être souligné ici est la maintenance d'un principe de territorialisation, même si c'est la nation, l'Etat qui constitue la communauté de base garantissant le droit à l'aide sociale. Le demandeur doit fournir ou donner des éléments sur sa provenance ou sur la domiciliation d'origine dont il relève pour enquêter auprès de ses débiteurs d'aliments éventuels.

---

amendées et les habitants des bidonvilles, tandis que la seconde regroupe les populations migrantes et nomades : musulmans, harkis et gitans.

[152] Cf. Robert CASTEL.1995, p. 29-30

[153] P. GUTTON. 1984.

[154] Bronislaw GEREMEK. 1987.

[155] Georges DUBY. 1976

[156] Robert CASTEL. 1976, 1981, 1992 et 1995. Robert CASTEL, Claudine HAROCHE. 2001.

10.5 - A COMPTER DES ANNEES 80 : EMERGENCE DES « NOUVEAUX PAUVRES » ou PAUVRES A NOUVEAU…

Ces années marquent le grand retour des associations caritatives et d'une mobilisation médiatique qui ne va que s'amplifier et dont l'apothéose se trouve être la naissance des « Restaurants du Cœur », dont COLUCHE prit l'initiative[157].
Ce mode de fonctionnement n'est pas simplement éphémère, il devient permanent. Surgit l'idée de l'entreprise citoyenne, grande idée de l'entreprise qui, pour un plus d'identification, investit dans l'humanitaire et le charitable et augmente, ainsi, sa notoriété. Un système va se mettre en place, sanctionné par la loi de 1987 sur le parrainage et la loi sur le mécénat. Cette nouvelle apologie de l'entreprise, devenue la seule forme intégrative, puisque censée être la seule pourvoyeuse de régulations sociales par le biais des embauches, va avoir des incidences dans le domaine de la gestion des situations de « nouvelle pauvreté ».
En reprenant les analyses dégagées par Hélène THOMAS, il nous semble que les années 80 se spécifient par deux idées force qui vont structurer fortement les politiques sociales à venir : en tant qu'exclues ou que pauvres, les personnes font l'objet de mesures spécifiques, liées à leur droit à l'aide, de la part de la collectivité nationale qui les démarque du reste de la collectivité sociale. En tant qu'individus possédant, en démocratie, des droits identiques aux autres citoyens, la société politique doit, sinon les amener à participer effectivement aux procédures de désignation des gouvernants, du moins leur en donner la possibilité.
Ces positions mettent en avant et en relief des optiques nouvelles : celles de **l'insertion et de la réinsertion.** Les positions de l'Etat sont, néanmoins, très ambiguës, tant elles semblent entériner des pauvres dans les positions statutaires, sans soulever les mécanismes économiques et structurels qui les conditionnent. Il semble qu'à nouveau le poids de la responsabilité pèse sur les fragiles épaules de celles et ceux qui échappent aux vocables devenus ringards des politiques de reclassement, de rééducation et de réadaptation, pour devenir les cibles privilégiées des politiques d'insertion et de réinsertion.
La loi sur le RMI, loi de 1988, vient lier intimement une prestation quasi universelle, qui constitue un droit, et une

[157] Patrick PELEGE. 1988.

démarche d'insertion basée sur un engagement contractuel entre l'individu et la société, une nouvelle forme de contrat social, en quelque sorte. Cet engagement ne constitue pas une contrepartie obligatoire en termes de travail à fournir, mais un droit à l'insertion sociale et professionnelle qui a pour corollaire un devoir d'insertion incombant à la collectivité nationale et territoriale.

Cette question de l'urgence sociale pose, à notre avis, trois nouveaux types d'interrogations, au regard de l'évolution historique que nous avons rapidement évoquée. Celles-ci portent, d'une part, sur les types de situations et de populations dont nous parlons quand est évoquée la question de l'urgence ; s'agit-il vraiment de publics nouveaux dans le paysage de l'exclusion ou, tout simplement, la réminiscence de figures traditionnelles de la pauvreté ?

Selon ce modèle, les populations susceptibles de relever des interventions sociales sont, non seulement menacées par l'insuffisance de leurs ressources matérielles mais, aussi, fragilisées par la labilité de leur tissu relationnel ; non seulement en voie de paupérisation mais, aussi, en cours de désaffiliation, c'est-à-dire, en rupture de lien sociétal. Au bout de ce processus, la précarité économique est devenue dénuement et la fragilité relationnelle, isolement. La situation d'urgence correspond, souvent, à un état de crise ou à une phase dans le trajet de vulnérabilité des individus ou des familles qui les amènent à demander secours, faute d'avoir trouvé les lieux et les liens nécessaires pour supporter ou traverser des états précaires.
Les états d'urgence posent, bien sûr, des problèmes croissants aux professionnels de l'accueil et de l'hébergement d'urgence, notamment dans la gestion de ces publics, mais aussi, des revendications jusque là non exprimées. Il nous semble, en effet, que le système de valeurs dominant dans notre société, à savoir, l'individuation, la reconnaissance des droits et la logique consumériste, se retrouve chez bon nombre d'individus en état de grande précarité et les amène dans des positions de revendication qui sont beaucoup plus virulentes, voire violentes, à l'encontre de celles et ceux, bénévoles ou professionnels, qui dispensent les secours ou les aides, qu'elles soient matérielles ou de services. Autrement dit, nous faisons l'hypothèse que les personnes qui vivent un état d'urgence sociale sont sur le même registre de la rapidité, de l'immédiateté et de la consommation que les individus qui se trouvent normalisés, socialisés, c'est-à-dire,

inclus dans les liens sociaux et d'intégration habituels, plus proches de la ressemblance que de la différence…
La complexité des problèmes qui se posent aux personnes en urgence sociale fait qu'il y a, souvent, de nombreuses actions à mener, simultanément, dans différents domaines. A ce titre, les intervenants doivent trouver des actions en synergie dans les secteurs concernés (travail, santé, logement, sécurité). Cette synergie, si difficile, suppose d'appréhender la complexité des niveaux d'intervention et non pas de les diviser, ni de les appréhender sur un mode de pensée binaire, comme c'est encore trop souvent le cas. Mais, également, qu'un grand ordonnateur de cette synergie garantisse les intérêts des usagers. Cet ordonnateur est le niveau politique, à notre avis, ce qui suppose que les élus fassent ce travail et assument cette position, et ne soient pas que des gestionnaires de la pénurie. Ce qui suppose, aussi, que les intervenants appréhendent leurs actions comme des actions de service public et non pas comme des pratiques et des enjeux à caractère libéral.

10.6 - HERITAGES ET RECOMPOSITIONS

Nous avons, de manière globale et générale, parcouru un certain nombre d'éléments qui participent à la construction d'un dispositif complexe à saisir, tant il est au cœur de logiques, de pratiques et de discours. Tenter d'en saisir les fondements, les particularités et les effets sur les personnes qui en ont l'usage a été au cœur de ces évocations. Nous avons saisi l'empreinte historique et la présence permanente d'une tension qui oscille entre une construction catégorielle des ayants droit à l'aide sociale à l'hébergement et des tentatives de s'ouvrir et d'œuvrer dans le sens d'un décloisonnement et d'un appui sur des politiques sociales plus intégratives.
Le champ de la pauvreté pose la question de trois types de cloisonnements et de frontières :

- L'assurance et l'assistance sociales sont bien différenciées et, pourtant, les itinéraires des usagers et les actions des professionnels et des bénévoles oscillent, constamment, d'un pôle à l'autre, hésitant, parfois, à quitter le monde de l'assistance. Les modes d'intervention sociale sont souvent paradoxaux et constituent, du fait même de leur existence, des conditions de dépendance

auprès des usagers, parfois auteurs de cette situation. Est posée la question de la légitimité de l'intervention sociale pour des acteurs privés oeuvrant dans des missions de service public.

- Les champs du sanitaire et du social ont des histoires différenciées mais, proches et les bouleversements du contexte sociologique de ces dernières années réinterrogent, en profondeur, la genèse de cette séparation. Alors que de nouvelles pathologies apparaissent et qu'il y a une volonté politique de déshospitaliser le soin psychiatrique et celui d'autres pathologies, certaines pratiques institutionnelles voudraient réduire leurs seules approches à des logiques économiques ou relationnelles, en omettant de saisir la complexité de ses aspects de santé dans l'état des personnes auprès de qui elles interviennent, en réduisant à des seules lectures d'interprétation psychologique leurs comportements. Cette question concerne tant la question des représentations du normal et du pathologique, que celle des formes d'intervention entre les praticiens sanitaires et sociaux.

Une des lignes structurant le dispositif des CHRS nous semble s'articuler sur la dimension de la réclusion et de l'intégration, ainsi que sur les considérations faites, auprès des résidents(es), des perceptions « de l'amont et de l'aval » dans leurs trajectoires. Autrement dit, il s'agirait de comprendre si l'action de ces structures tient *« lieu de ciment social »*[158], participe à la consolidation et à l'inscription, en termes de droits élémentaires, à la citoyenneté ou si, paradoxalement, les mesures d'assistance, quand bien même elles seraient transitoires, accentuent les processus de marginalisation et de désaffiliation.

Du côté de l'hospitalité ou de l'hostilité ?

En quoi ces structures participent-elles à une ouverture à l'autre, qui irait du côté de l'hospitalité et de l'altérité ou du côté de l'hostilité et de l'altération qui en serait son exact contraire ? *« Sans vouloir réduire l'hospitalité à un synonyme de l'éthique, je fais l'hypothèse qu'elles ont partie commune : de la rencontre du visage d'autrui surgit l'altérité, fondatrice de l'exigence éthique »*[159]. Se profile, dans cette question, une approche éthique qui est au cœur de la pratique sociale vis-à-

[158] Robert CASTEL. 1991, p. 123-124

[159] Jean-Luc KOUNINEF, directeur d'un centre d'hébergement, dans *Manifeste pour l'hospitalité, autour de Jacques DERRIDA*, op. cit., p. 31

vis des pauvres (du côté du don, de l'abandon ou, à l'inverse, de l'échange et de la liaison).
Nous sommes, là, au cœur des contradictions que portent, en elles-mêmes, certaines pratiques de l'action sociale. Les discours évoquent constamment l'autonomie, l'accès à la capacité, la responsabilisation, etc., mais les conditions d'accueil ne fournissent pas les moyens légaux et les conditions de droit commun pour y parvenir. *« Quel que soit le type de handicap ou d'inadaptation, la perspective intégrative par le travail est présente et délimite l'autonomie accessible pour la personne. Toutes les institutions dispensent, alors, une promesse d'insertion sociale qui se réalise rarement »*[160].
Ainsi, le paradoxe essentiel de certaines formes d'internats et des institutions qui se sont spécialisées apparaît. Elles visent l'intégration sociale, mais ne la réalisent qu'à travers un détour ségrégatif : une fois qu'elles sont constituées, ces institutions trouvent leur régime interne de fonctionnement, leurs règles propres de formes d'échanges et s'organisent en dehors de la société globale[161].

Pour conclure avec Michel de CERTEAU :

> *« Quelque chose d'étrange se passe pourtant. Les comportements religieux qui manifestaient un sens chrétien dans une pratique sociale se brisent. Il y a dissociation entre l'exigence de dire le sens et la logique sociale du faire. L'affirmation d'un sens chrétien s'isole dans un dire et semble de moins en moins compatible avec l'axiomatique des pratiques. La volonté de « dire » une foi s'accompagne d'un retrait vers « l'intérieur » ou « hors du monde ». Elle se traduit par la fondation d'un lieu à part d'où il soit possible de parler. Dans les représentations, le « cœur » joue ce rôle. Il peint un espace coupé du reste et clos, une retraite. Sur la carte de France, la multiplication des refuges, des ermitages, des associations secrètes, etc., est l'équivalent de ces « cœurs fermés et défendus contre le monde » »*[162].

Et s'il suffisait de remplacer les termes religieux et chrétien par ceux de laïcité et de pratique sociale…
Quelque chose d'étrange se passe pourtant. Les comportements laïques qui manifestaient un sens solidaire dans une pratique sociale se brisent. Il y a dissociation entre l'exigence de dire le sens et la logique sociale du faire. L'affirmation d'un sens laïque s'isole dans un dire et semble

---

[160] Robert CASTEL. 1978, p. 152
[161] Pour reprendre des propos de P. RAYNAUD, dans *L'éducation spécialisée*, Esprit n° 5, Mai 1982
[162] Michel de CERTEAU. 1985, p. 197

de moins en moins compatible avec l'axiomatique des pratiques. La volonté de « dire » une loi s'accompagne d'un retrait vers « l'intérieur » ou « hors du monde ». Elle se traduit par la fondation d'un lieu à part d'où il soit possible de parler. Dans les représentations, le « cœur » joue ce rôle. Il peint un espace coupé du reste et clos, une retraite. Sur la carte de France, la multiplication des refuges, des ermitages, des associations secrètes, etc., est l'équivalent de ces « coeurs fermés et défendus contre le monde »[163]…

Espérons que ce n'est qu'un scénario de science fiction et que les sciences humaines et sociales sauront retrouver l'éthique de la conviction, de la responsabilité et du cœur…

[163] Michel de CERTEAU. 1985, p. 197

Bibliographie

ALFANDARI Elie

1989. ***Action et aide sociales***. Paris, Précis Dalloz.

CASTEL Robert

1976. **L'ordre psychiatrique : l'âge d'or de l'aliénisme**. Paris, Minuit.

1981. **La gestion des risques : de l'anti-psychiatrie à l'après-psychanalyse.** Paris, Minuit.

1991. ***La sociabilité construite.*** In, *Interrogations et parcours sociologiques,* s/d de F. STEUDLER et P. WATIER, Paris, Méridiens Klincksieck.

1995. ***Les Métamorphoses de la question sociale : chronique du salariat.*** Paris, Fayard, 419 p.

CASTEL Robert, LAE Jean-François

1992. ***Le RMI, une dette sociale.*** Paris, L'Harmattan.

CASTEL Robert, HAROCHE Claudine

- 2001. ***Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi***. *Entretiens sur la construction de l'individu moderne.* Paris, Fayard.

CERTEAU (de) Michel

1985. ***L'écriture de l'histoire***. Paris, Gallimard, 358 p.

DUBY Georges

Le temps des cathédrales. Paris, Gallimard

EME Bernard, GAUTRAT Jacques, GOUNOUF Marie-France, LAVILLE Jean-Louis

1997. ***Organisation, charisme et citoyenneté : l'UCC Emmaüs.*** In *Sociologie de l'association, des organisations à l'épreuve du changement social*, s/d de Jean-Louis LAVILLE et Renaud SAINSAULIEU, Paris, Desclée de Brouwer.

EWALD François

1999. ***Solidarité, assurance ou assistance : quelle place pour les personnes handicapées ?*** Revue Esprit, Décembre 1999, n° 12.

GEREMEK Bronislaw

1987. ***La potence ou la Pitié.*** Paris, NRF, Gallimard.

GUTTON P.

1984. ***La société et les pauvres : l'exemple de la généralité de Lyon (1534-1789)***. Paris, Les belles lettres.

HINTERMEYER M.

1983. ***Mise en perspective historique du rapport social à la pauvreté.*** In, *Pauvreté et action sociale*, Revue Actions et recherches sociales, n° 4 Albi, Editions Erès.

KOUNINEF Jean-Luc

Manifeste pour l'hospitalité, autour de Jacques DERRIDA. S/D de Mohamed SEFFAHI. Paris, Lyon. Ed. Paroles d'Aube.

LAURENT P.

1982. ***L'église et les pauvres : croire aujourd'hui***. Paris,

1995. ***La lutte contre la pauvreté***. In, *Problèmes politiques et sociaux,* n° 751, Juillet, Paris, La Documentation Française.

LENOIR René

1974. ***Les exclus***. Paris, Ed. du Seuil.

MAUREL Elisabeth

1995. ***L'aide sociale à l'hébergement : origines et évolution.*** In, *Hébergement et réadaptation sociale*, s/d de Elie ALFANDARI et Elisabeth MAUREL. Revue Droit Sanitaire et Social, Décembre 1995.

PELEGE Patrick

1986. ***Approche des associations de réadaptation sociale : une histoire à gérer.*** Mémoire de maîtrise de sociologie, s/d de J.P. SIRONNEAU, Université de Grenoble, Institut de Sociologie.

2004. ***Hébergement et réinsertion sociale : les CHRS.*** *Dispositif, intervenants, usagers*. Paris, Dunod.

PILATRE-JACQUIN Elisabeth

1982. ***Le privé, un vestige ?*** In, *L'insécurité sociale, paupérisation et insécurité*, s/d d'Antoine LION et Pierre MACLOUF, Paris, Les Editions ouvrières, pp. 176-184.

PORTELLI Laurent

1984. ***Les socialismes dans le discours social catholique***. Paris, Edition Le Centurion.

RAYNAUD P.

1982. In, ***L'éducation spécialisée***, Revue Esprit n° 5, Mai.

RUPP Madeleine

1995. ***Quarante années d'action sociale en France (1946 – 1986)***. Paris, Ed. Privat.

Chapitre 11

LES APPAREILS DU TEMSPS
ou
ELOGE DE LA FABRICATION DU TEMPS

Jocelyne HUGUET - MANOUKIAN

> *" Hâtons nous le temps fuit et nous traîne avec soi. Le moment où je parle est déjà loin de moi*" – Boileau - *.*

Les représentations du temps changent selon l'histoire et varie selon les sociétés et leurs normes culturelles. Elles sont hétérogènes. Qu'en est-il aujourd'hui de nos représentations du temps ? Comment ont-elles changées dans une société que l'on qualifie, faute de mieux, de moderne, de post-industrielle, d'urbaine, de communicationnelle ?

L'idée qui préside à cet exposé est la suivante : nos sociétés sont dans les faits toujours marquées par le rapport de production, qui a présidé depuis la révolution industrielle à la fabrication des objets et produits, et cette révolution ne s'est pas faite sans une révolution temporelle. Désormais, le langage de l'industrie s'est étendu à presque tous les secteurs de production. Nos sociétés sont aussi déterminées par l'urbanité, autrement dit par la circulation, et pour le dire à la façon de Marx, une circulation de plus en plus accélérée du capital, dans lequel il faut introduire le capital humain. La performance de chacun, quel que soit son champs d'action dans le travail, doit être la plus efficace possible, au moindre coût et en conséquence évaluable, quantifiable, mieux encore labellisable et transférable..., même si pour "les matériaux humains" comme nous l'avons vu avec J.M BERTHET, il s'agit souvent d'une langue de bois, d'un fonctionnement à vide.

Cependant, l'industrialisation a des effets sensibles dans la vie de chacun. Quand elle est entrée dans le quotidien, elle a "détruit" comme elle l'avait fait dans l'espace ouvrier tout un véritable "régime de travail", soit un ensemble de façons de faire, une forme artisanale de production des gestes du quotidien liée non pas à la technique mais d'abord au savoir faire de chacun.

C'est ainsi que s'introduisent dans le quotidien, comme dans le travail "la parcellisation, la standardisation, et la répétition des tâches »[164], soit ce que nous appelons un meilleur confort et surtout un gain de temps mais pour nous donner "un temps gris, homogène, vide, le temps de l'ennui sans effort et sans joie"[165]. La machine technique, quand elle organise le coeur du quotidien entraîne un changement dans la couleur et

[164] Michel de CERTEAU. 1996, p.299
[165] Michel de CERTEAU. 1996, p.299

l'épaisseur même de la perception du temps, dans sa densité, dans les appareils culturels qui en assurent sa fabrication.

La technique a également révolutionné l'information avec l'arrivée des multimédias. La circulation de l'information se fait par flux massif, toujours renouvelé, en tant réel : **"l'immédiateté de l'information crée la crise immédiatement"**[166], nous l'avons vu ces derniers temps pour la torture en Irak, pour les propos de Dieudonné, etc.... Le terrorisme international joue aussi de cette immédiateté de la terreur qu'il propage instantanément au monde entier. L'immédiateté, le temps dit réel, la présentification de l'information, mais peut-être aussi de la vie urbaine, est-ce un des symptômes du malaise de la civilisation contemporaine ?

Le changement en ce qui concerne notre rapport aux temporalités, ce n'est pas la nouveauté de la machine, de l'objet technique ou de la procédure technique, c'est "le rapport d'instrumentation" qui s'établit entre l'utilisateur et l'objet employé"[167]. Ce qui est nouveau dans la dernière révolution industrielle c'est que le travail humain ne se repère plus de la fabrication d'un produit, et l'homme, qui se croyait libéré par la machine, se trouve au contraire assujetti à son rythme, à sa cadence. Cela a été particulièrement saisissant pour le travail à la chaîne, cela reste vrai pour les tâches partielles des usines contemporaines, toujours le même geste et une programmation de la cadence pour qu'elle s'accélère autant que possible.
Le temps de la modernité est une certaine rythmicité aux prises avec la cadence "mécanicohumaine".

Dans ce contexte, y-a-t-il lieu de penser que nous sommes dans une crise concernant les représentations du temps ? Crise pendant laquelle se déploie le temps programmé de la société capitaliste et encore libérale, crise que nous proposons de nommer, pour l'instant, "une crise de la pluralité des temporalités" ? Le mot crise, affectant le temps, pouvant aussi s'entendre comme un moment de discontinuité, une sorte de rupture, toute une séries de discontinuités, un temps x pendant lequel la "flèche du temps ne nous orienterait plus" comme avant. J. Ion a employé récemment cette expression que je lui emprunte pour parler du changement de représentation du temps tel qu'il le perçoit dans ses enquêtes en tant que sociologue et il précise "Ce qui change, c'est une représentation du temps. Non plus : demain sera meilleur

[166] Paul VIRILLO
[167] Michel DE CERTEAU. 1994, p.198

qu'aujourd'hui, mais demain risque d'être pire qu'aujourd'hui"[168].

Alors pour arriver au bout de cette introduction, une idée et une question.
L'idée : celle qui a présidée pour moi à ce travail, à partir d'un mot qui s'est imposé d'emblée, celui d'appareils. Je pense que c'est parce que ce mot est en tension pour moi avec celui de machine, et les deux me paraissent organiser, traverser le sujet "moderne" de l'inconscient.
- appareil, soit *apparare,* assemblage de divers organes permettant un travail
- machine, soit mécanisme qui reçoit, transforme et rend une forme définie d'énergie.
La question : comment se joue pour le sujet humain le rapport entre les temporalités sociales et ce que, depuis Freud, nous nommons l'inconscient et son intemporalité ? La question concerne précisément le mépris de l'inconscient pour la chronologie et le rapport au désir et à la pulsion.

Deux parties :
- de la chronologie à la structure : la question du temps selon les disciplines et la manière de le penser, de le construire
- des instruments du temps : la question de la fabrique du temps.

11.1 - DE LA CHRONOLOGIE A LA STRUCTURE ET AU DELA

Le temps "soit l'espace de la mémoire", pour reprendre une expression de M. de Certeau, ne se distribue pas de la même manière selon les disciplines.

Ce dernier oppose sur ce point la psychanalyse et l'histoire "la première considère l'espace de la mémoire avec tout un jeu d'imbrication du passé dans le présent, de la répétition, de l'équivoque et du quiproquo (quoi à la place de quoi) »[169]. La seconde considère cet espace sur le mode de la successivité (l'un après l'autre), de l'effet (l'un suit l'autre) et de la disjonction (l'un ou l'autre pas les deux à la fois).

[168] Jacques ION. 2004, p.25
[169] Michel de CERTEAU. 1994, p.87

L'anthropologie, pour sa part pendant longtemps, à suivi la même orientation temporelle que l'histoire : les sociétés évoluaient chronologiquement du simple au complexe. Après avoir été traversée par la psychanalyse, elle se retrouve souvent dans une renversement de perspective : il n'est plus impossible pour penser la modernité d'en venir à tenir compte de ce que nous apprennent les philosophies des sociétés de la tradition[170].

Je vous propose un petit aparté, en passant par l'histoire, pour appréhender non pas ce qu'est le temps linéaire, mais sa fonction mise en oeuvre dans l'histoire. C'est un emprunt à Michel de CERTEAU, à la fin du XVIème, début du XVIIème, l'irruption du Nouveau Monde avec ses religions, ses façons de penser, ses usages radicalement différents de ceux de l'occident vient mettre en péril les représentations temporelles de l'époque. M de CERTEAU souligne comment s'instaure à partir des effets de cette découverte une coupure pour penser les rapports du passé au présent. Une coupure qui secoue la trompeuse continuité de l'histoire occidentale. Il a fallu restaurer cette idée de la continuité là où s'instaurait une faille. On commença notamment à penser toute sorte de choses et même que le christianisme absent était peut-être caché dans ces civilisations, l'histoire utilisa la version chronologique du temps pour faire lien entre des mondes si différents et remettre un peu d'ordre[171].

Réintroduire du chronologique, de la durée, du lien permet à l'homme du XVIIème de tenter de penser l'hétérogène, d'introduire la différence dans la continuité. Ce fut toute la pensée de Darwin et ses suites évolutionnistes dont les effets ne sont pas aujourd'hui totalement disparus. Freud, bien que profondément imprégné de l'évolutionnisme, introduit une rupture dans ce rapport à la temporalité. Le temps existe pour le moi, les manifestations de l'inconscient ont plutôt tendance à jouer sur une autre scène d'où la temporalité lui semble a priori exclue.

Dans nos sociétés contemporaines, la chronologie, même si elle reste bien sûr utilisée, ne peut plus régner seule, surtout dans les sciences humaines, sa fragilité est devenue apparente. Au milieu du siècle dernier le concept de structure, toujours marquant même s'il commence également à montrer ses faiblesses, a remplacé le primat de la chronologie pour reconstruire un nouveau modèle scientifique commun pour la

[170] Claude LEVI-STRAUSS. 2000, p.713
[171] B. SEVES. 2004

pensée. Son avantage : c'est par la discontinuité même que le structuralisme nous permet d'aborder avec une autre forme de continuité l'hétérogénéité culturelle, sociale et politique. Le structuralisme en se dégageant, pour une part, de l'histoire ouvre à une autre dimension, à d'autres rythmes.
Il est particulièrement intéressant que Claude LEVI-STRAUSS, totalement immergé dans la lecture des mythes lorsqu'il met en évidence leur organisation qui n'est pas justement celle du récit linéaire, ne peut s'empêcher de penser à la musique et d'y voir deux sortes de relation entre les deux : une de ressemblance et une de contiguïté.
Ressemblance : le mythe n'est pas une séquence continue, comme une partition, les deux sont à appréhender comme des totalités. Le sens n'est pas dans les séquences d'évènements mais dans les paquets d'évènements et les rapports que ces "paquets" entretiennent entre eux.
Contiguïté : au moment ou dans notre histoire, la pensée mythique "s'efface ou disparaît", en tous cas passe au second plan, apparaissent alors les grands styles musicaux qui s'épanouissent.

Dans une conférence intitulée révolution politique et révolution musicale[172], B. Seves a mis en parallèle la révolution de 1789 et la musique de Beethoven en les comparant sur un point précis qui nous intéresse ici : la temporalité. B. Seves insiste évidemment sur ce qui sépare ces deux styles de révolutions - politique et musicale – mais, il souligne aussi ce qu'il y a d'analogique entre les deux et les liens qui peuvent réunir le travail musical de Beethoven et ses sympathies avec la révolution de 1789. La Révolution, en elle-même, c'est un moment de l'histoire ou radicalement un système bascule pour laisser la place à un autre système. Un changement radical se fait jour. Deux périodes 1789 – 1799 : la Révolution française, et 1919 – 1930 : la période très créatrice de Beethoven. Un point identique dans les deux, ce que B. Seves appelle "la concentration du temps". Dans les deux cas, c'est une temporalité révolutionnaire, une temporalité qui n'est plus seulement historique, une temporalité marquée concrètement par " une surévénementialité", un temps particulièrement dense. Un moment qui condense et libère tout à la fois. Le temps historique est dans les deux cas tenu à distance. Dans ces deux révolutions, il y a surcharge évènementielle, densité tant "sur le plan syntaxique que sémantique", libérations des forces souterraines jusque là contenues, instauration d'un changement possible. Pour la musique, ce sont les blocs, les paquets sonores qui chez

[172] Michel de CERTEAU. 1986, p. 140

Beethoven se font et se défont, c'est l'alternance surprenante des rythmes et des syncopes, ce sont les formes de la musique poussées intérieurement jusqu'à leur extrême limite structurale, une innovation permanente, une ouverture vers d'autres modalités de temporalités.

A chaque révolution la conception du temps se modifie dans un moment critique, nodal qui a un avant et un après, des préalables et des conséquences. B Sèves rappelle que F. Furet a fait scandale quand il a affirmé que la Révolution est terminée, et que cette fin arrive dans les années 60 ! Dans le cas de Beethoven, il semble que son oeuvre musicale monumentale garde quelque chose d'actuel, comme si elle était encore, et même pour notre époque, toujours "esthétiquement révolutionnaire".

Par la suite, entre la musique classique et la musique contemporaine la conception du temps s'est encore modifiée. Même si elle ne concerne qu'un nombre restreint d'initier, la musique contemporaine témoigne d'une série de pertes concernant désormais le rythme, la répétition, les mélodies, la tonalité. La musique contemporaine est significative de la perte de la structure mythique. Peter SANDI rappelait récemment que cette contrainte au renoncement à la mélodie et aux formes vastes de répétition des motifs, c'est aussi d'une certaine façon un renoncement à la psyché des personnages.

11.2 - APPAREILS, INSTRUMENTS ET FABRICATION DU TEMPS

Le temps cela semble aller de soi, pourtant le temps est un phénomène à la fois établi et insaisissable. Les sociétés industrielles courent après le temps parce qu'elles le rentabilisent, le perdent, le paient, le gaspillent. Les sociétés rituelles, à l'inverse, le produisaient, l'attendaient, le fabriquaient. Les premières ont des calendriers précis, les secondes n'en avaient pas. Dans les premières, le temps collectif ne s'arrête jamais. Le calendrier est un organisateur puissant de la temporalité. Les révolutionnaires avaient raison de vouloir le transformer. La véritable révolution temporelle fut celle du passage du temps liturgique, religieux au temps laïc. Le passage s'est fait du temps rythmé par le clocher de l'église, au temps urbain qui commence avec la cloche des

beffrois (tour utilisée pour donner l'alarme), en passant par l'horloge familiale sur la cheminée, pour en arriver à la montre personnelle. Du temps religieux et agraire on passe au temps bourgeois et familial, puis au temps individuel. A ce titre la montre est une machine essentielle de la société de marchés. Elle permet d'accéder à une mesure précise et rationnelle (égalitaire) du temps de travail. La société industrielle pourrait y apparaître comme "une grande horloge". Dans la vie familiale, la montre, outil essentiel de la temporalité, marque le passage de l'âge de l'enfance à celui du monde programmé, surbooké, de l'homme occidental.
Dans les sociétés orientées par les traditions on y comptait les événements de la vie en lunaison, en jours de marche, en nombre de rituels, en marchés. Le temps se composait de ce qui se passe et doit recommencer, de ce qui se passe et de ce qui s'est passé. Le futur n'y était pas ouvertement mis en perspective. L'anthropologie, dans ses débuts, a même avancé l'idée que l'histoire n'y existait pas. Le mouvement, la flèche du temps se dirigeait en arrière plutôt qu'en avant. Ainsi dans l'Afrique traditionnelle, le temps n'était pas en durée, car non séparable, non divisé. Tout était actuel ou tout n'était pas, comme si le temps ne passait pas, comme si le futur restait "ouvert" sans délimitation, sans terme, sans but. Le temps y était cosmique et précieux et cela a pu justifier la présence d'un maître du temps : le roi. Il en était le garant, il en assurait la permanence, la production. Il pouvait même être responsable de son arrêt. La durée était suspendue lorsque le roi mourait, alors tout s'arrêtait momentanément : les travaux, l'enfantement, la cuisine....Dans les sociétés de la tradition, le rite était un instrument essentiel de la temporalité cosmique.

Les comparaisons entre les deux façons de mettre du sens sur la temporalité pourraient se poursuivre. Elles sont restrictives car elles n'abordent que les instruments apparents de mesure du temps, mais ce que nous repérons déjà c'est l'importance prise par un marqueur généralisé du temps en occident : l'horloge (sur le plan collectif) ou la montre (sur le plan individuel) qui ont introduit le rythme, au delà de la musique, pour le rythme accéléré de la cadence productive, du toujours plus de production en un minimum de temps. Aujourd'hui, tous les secteurs sont touchés par ce qu'on pourrait appeler l'apparente nécessité du court terme, même les thérapies sont sommées de devenir brèves.

Les appareils de représentation du temps, la montre et le réveil, sont loin d'être exhaustifs, ils sont les plus immédiatement visibles, mais pratiquement toutes les

constructions culturelles sont à leur manière des appareils qui s'organisent sur une façon de penser les modalités du rapport au temps.

Nous avons choisi dans la tradition freudienne, qui ne pense pas opérante la coupure entre individu et collectif, de proposer un travail passant de l'un à l'autre pour examiner ce qu'il en est du temps pour le sujet moderne.
Je ne vais prendre que deux exemples : un exemple du quotidien, "le jeu des étiquettes", et un organisateur plus vaste et plus généralisé, les systèmes de parenté.

J'ai en fait repris la belle expression de Michel de CERTEAU "les instruments du temps". Dans ses descriptions très pointues, il les traquait jusque dans le moindre du quotidien toujours important là où s'entremêlent les temps individuels et collectifs, là où chacun s'inscrit dans le lien social.
Ainsi, ce qu'il appelle « le jeu des étiquettes » : à savoir, coller des étiquettes contenues dans la capsule de vin ordinaire sur une carte à trente cases, afin d'avoir droit, une fois les 30 bouteilles de vin ordinaires consommées, à un petit cadeau : une bouteille de vin de qualité supérieure Côte du Rhône. Ce petit jeu n'est autre qu'une sorte de maîtrise temporelle, "c'est -à -dire un rapport au temps qui fait dire ou penser de lui qu'on le domine du point de vue de la pratique quotidienne"[173]. Cette formule, comme d'autres (le plan épargne, le calendrier mural, les souvenirs), est une modalité de l'attente, une façon de fabriquer une accumulation de temps qui "tient le désir à distance" et rend visible "ce temps du désir". Cela permet aussi de penser le temps comme une formalité d'une reconnaissance de soi, quand le soi s'inscrit dans une série évènementielle qui fait aussi sens pour d'autres.

Au départ de nos sociétés chrétiennes, c'est Dieu qui faisait l'histoire, puis nous pourrions dire d'une autre manière que jusqu'à il n'y a pas si longtemps encore au XXème siècle "le nom du père faisait encore l'histoire"[174]. Les profondes mutations qui caractérisent nos sociétés contemporaines touchent tous les domaines. Prenons celui de la parenté et des systèmes dits complexes de filiation et d'alliances matrimoniales qui organisent nos rapports familiaux. Les changements sont importants. Nos sociétés patriarcales sont

[173] Michel de CERTEAU. 1996, p.140
[174] Je reprends ici une expression de J. DHERET lors de la présentation orale de son introduction au troisième colloque du CIEN, Ibid, 12 juin 2004, p 3-5.

désormais ouvertement matricentrées : les femmes acquièrent de plus en plus une certaine parité et pas seulement au sein de la famille.
Or les systèmes de parenté sont aussi des systèmes de représentation, et aussi de production du temps, dans le sens où "ils incorporent dans leur trames le passé le plus lointain au présent le plus proche"[175], et proposent les places de chacun dans le système selon une temporalité qui peut selon les cas être particulière. C'est plus immédiatement vrai pour les sociétés de la tradition dans lesquelles l'interdit de l'inceste oblige à prendre en compte aussi des prescriptions liées aux alliances précédentes. C'est aussi parce que dans chaque système les termes employés pour désigner les parents (les terminologies), correspondent à un langage de la parenté qui traite des rapports du présent au passé, de leurs imbrications, et de la pluralité temporelle qui organise la vie humaine. Parfois les systèmes de parenté sont à deux dimensions temporelles, d'autres fois tridimensionnels.
Il en est ainsi du système de parenté Hopi.
Le premier type de temps apparaît avec le langage qui permet de se situer dans la parenté maternelle quand on est une fille : "c'est un temps chronologique, progressif et continu, où se succèdent dans l'ordre les termes de grand-mère, mère, fille"[176].
Il n'en est pas de même dans ce système pour la lignée de la mère et du père. Les personnes qui appartiennent à cette lignée quelle que soit leur génération sont toutes appelées "d'un même terme" : soeur du père que ce soit une mère, une fille ou la fille de celle -ci. "Le continuum" du temps représenté ici "est un cadre vide" dans lequel "rien n'arrive ni se produit".
Le troisième type de temps concerne le garçon dans la lignée maternelle. Génération après génération il y est question dans les termes d'alternance, soit on est "germains", soit on est "neveux". Claude LEVI-STRAUSS compare ensuite ces temporalités avec celles présentes dans les mythes d'origine de cette société, mettant en évidence que la structure temporelle du mythe se compose de la même manière que celle des systèmes de parenté.

Que pouvons nous en tirer comme conséquence pour nos sociétés ? Le déclin du patriarcat s'est accompagné du déclin du père comme figure symbolique de référence. Dans nos sociétés, les systèmes de parenté orienté par une certaine avancée matrilatérale (la mère peut donner son nom aussi à son enfant), comme dans les sociétés à tendance

[175] Claude LEVI-STRAUSS. 1958
[176] Claude LEVI-STRAUSS. 1958

matriarcales, le mariage à moins d'importance, le père aussi (d'où la prolifération d'associations - urgence papa, SOS papa - du côté de la revendication des pères à un droit de garde des enfants en parité avec la mère). Par contre le lien de filiation n'a fait que se renforcer mettant l'enfant au centre non pas d'un système de parenté mais de parentalités recomposées ou la synchronie l'emporte sur la diachronie. Cela donne une démultiplication des figures du père, comme aussi de la mère redéployant l'oedipe sur le mode plus fraternel et moins parental. Dans cet ensemble, les systèmes de parenté ne sont plus nécessairement liés traditionnellement au passé le plus ancien. Ils font plutôt rupture avec le passé, rupture avec la généalogie traditionnelle, discontinuité radicale du lignage, assemblage particulier dans plusieurs lignages par alliances successives.

La figure traditionnelle du père s'est déplacée, démultipliée aussi[177]. Elle apparaît du coup beaucoup moins organisatrice. Avec le père, il y avait le temps chronologique du père en fils, d'une certaine historicité répétitive. Sans lui, apparaît un éclatement des temporalités soit un rapport du sujet moderne, non pas avec les formes classiques de l'autorité paternelle, mais plus directement en lien avec "des équivalences narcissiques"[178], autrement dit, des frères. "Le père dans la forme sociale que nous avons hérité de l'antiquité" et qui a commencé à se défaire dès le XVIIIème siècle "ne reviendra plus". L'homme moderne doit trouver "le moyen dans le symbolique et dans l'imaginaire de se constituer l'équivalent d'un père" pour faire face à ce qui ne trouve place ni dans le symbolique, ni dans l'imaginaire, ce que Lacan nommait le réel. On pourrait le dire autrement, pour faire face à l'angoisse constitutive du sujet de l'inconscient". Ce que la psychanalyse nous apprend c'est, comme Freud l'avait pressenti, l'équivalent du père apparaît alors souvent sous la forme du "pire" ou pour le dire encore autrement sous la forme du symptôme. Le symptôme pour la psychanalyse est ce qui reste du mythe du père dans notre société qui cherche à l'éradiquer. Du père à la masse avait annoncé Freud[179], du père au pire avait précisé Lacan[180].

Nous ne devons donc pas confondre le temps révolutionnaire

---

[177] pour un développement plus précis de cette idée voir J. HUGUET MANOUKIAN, dans Troisième colloque CIEN, ibid,12 juin 2004, Du déplacement de la tradition du père, pp 7-9.
[178] Jacques LACAN. 2001
[179] Sigmund FREUD. 1971
[180] Jacques LACAN. 2001

et la révolution des représentations du temps contemporain. Là ou le temps révolutionnaire est une machine à fabriquer des instruments de condensation du temps et de sa pluralité, les effets de la révolution industrielle sur le temps ont produit une sorte de réduction des représentations. Des rythmes saisonniers à la cadence mécanique, notre temps s'est rabattu sur l'immédiateté, la pression du court terme. L'urgence c'est d'inventer des lendemains qui chantent !

BIBLIOGRAPHIE

CERTEAU (de) Michel

1986. ***Histoire et psychanalyse : entre science et fiction.*** Paris, Folio, col.Histoire.

1994. ***L'invention du quotidien : habiter, cuisiner***. Paris, Folio, essais, tome 2, 299p

FREUD Sigmund

1971. ***Malaise dans la civilisation***. Paris, PUF

HUGUET - MANOUKIAN Jocelyne

2004. ***Du déplacement de la tradition du père***. In,Troisième colloque CIEN, du12 juin 2004, pp 7-9.

ION Jacques

2004. ***Engagements publics et exposition de soi.*** Troisième colloque du CIEN, Point de repères, 12 juin 2004, Lyon, Archives de psychanalyse, Agalma, pp 22-26.

LACAN Jacques

2001. ***Radiophonie.*** In, ***Autres Ecrits***, Paris, éditions du Seuil, pp 403-447

2001. ***Télévision.*** In, ***Autres Ecrits***, Paris, éditions du Seuil, p 545.

LEVI-STRAUSS Claude

1958. ***Anthropologie structurale***. Paris, Presses Pocket

2000. revue : L'Homme, n° 154-155 avril/septembre 2000, pp 713-720.

SEVES B.

2004. ***Révolution historique et révolution musicale***. Cité de la musique, retransmis sur France Culture le 14 avril 2004

VIRILLO Paul

….. ***La république des lettres : un paysage d'événements***. Entretien avec Olivier MOREL

Chapitre 12

STRUCTURE DU TEMPS
ET
TEMPS DE LA STRUCTURE.

Y A-T-IL UN REEL DU TEMPS ?

Jean ROBIN

AVANT-PROPOS

J'avais rédigé ce titre dans les semaines qui ont suivi les précédentes journées consacrées à Michel de CERTEAU, quand nous avions décidé, au sein du laboratoire Nicéphore, de travailler plus particulièrement la question du temps.
Au cours de l'automne 2003, un thème s'est précisé pour ces nouvelles journées : celui de l'urgence dans les pratiques sociales. Je me suis trouvé devant un problème, puisque je n'avais absolument pas envisagé de travailler cette question de l'urgence.
Ma première réaction a été d'associer ce thème de l'urgence avec le titre du film de Raymond DEPARDON « Urgences », soit une représentation qui s'appuyait sur l'urgence psychiatrique et la notion de passage à l'acte, une représentation d'un temps figé.
Je me suis mis à retravailler, en vue de ces nouvelles journées et, aujourd'hui, j'essaierai de tisser quelque chose entre ces deux intitulés « Structure de temps et temps de la structure. Y a-t-il un réel du temps ? » et celui, général, de ces journées « Comment penser l'urgence dans le champ des pratiques sociales ? ».

INTRODUCTION

Ma première réaction à la question de l'urgence a été de repenser à cette maxime freudienne *« L'inconscient ignore le temps »*. En introduction, je suis donc allé chercher d'où venait précisément cette citation de FREUD et nous allons voir qu'en la lisant précisément, on ne peut en faire une généralisation de la pensée freudienne sur le temps. FREUD déclare, dans « Métapsychologie » : *« Les processus du système ICS sont atemporels, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas ordonnés temporellement, ne se voient pas modifiés par le cours du temps qui s'écoule, n'ont absolument aucune relation au temps. La relation temporelle, elle aussi, est rattachée au système ICS »*[181] Ainsi, dire que l'inconscient ignore le temps ne veut pas dire que, pour un psychanalyste, il n'y ait pas à se préoccuper de la dimension temporelle, mais que dans son rapport à l'inconscient, l'ordonnancement du temps ne joue pas comme dans son rapport au conscient.
A partir de là, je souhaiterais, toujours en introduction, vous donner rapidement une définition, qui nous servira par la suite, de ce qu'est être psychanalyste ? Je vous propose la définition suivante : c'est une façon de faire avec le fait d'avoir été psychanalysant.
Si je dis « une façon de faire », c'est parce que, d'une part, comme vous le savez, FREUD a institué que, pour être analyste, il fallait avoir fait soi-même une analyse, mais pour rappeler, aussi, qu'on peut faire autre chose que d'être analyste avec le fait d'avoir terminé sa propre analyse.
Ceci va nous permettre, maintenant, de passer au corps même de cet exposé, composé de trois parties :
- 1ère partie : sur Michel de CERTEAU,
- 2ème partie : du côté de la science,
- 3ème partie : du côté de la fiction.

12.1 - SUR MICHEL DE CERTEAU

Michel de CERTEAU a pour particularité d'avoir fait une analyse et de ne pas être devenu psychanalyste. Par contre, c'est avec le fait d'avoir été analysant qu'il va s'interroger sur la question de l'historiographie, c'est-à-dire de l'écriture de l'histoire.

---

[181] Sigmund FREUD, 1988, p. 226

Nous allons donc aborder quatre points concernant Michel de CERTEAU.

LE REEL

Dans son ouvrage, « L'écriture de l'histoire », et dans un certain nombre d'articles parus de son vivant ou après sa mort, Michel de CERTEAU tourne autour d'une question : celle du réel.
Selon lui, en effet, quand l'historien reconstruit scientifiquement le passé, il fabrique un réel qui demeure inaccessible : le passé reconstruit par l'historien ne recouvre pas le réel de ce qui s'est passé. Alors, pour Michel de CERTEAU, le travail d'écriture de l'histoire établit un écart perpétuel entre réel et discours ; plus le discours s'approche de ce réel, plus il le manque.

LE RAPPORT DE MICHEL DE CERTEAU A LA PSYCHANALYSE

Michel de CERTEAU, dans tous ses écrits, parle très rarement de lui et je me suis aperçu que dans « L'écriture de l'histoire », au détour d'une phrase, il fait au lecteur une vraie confidence :

> *« Pour une part, né historien dans l'histoire religieuse, déterminé par le dialecte de cette spécialité là, je m'interrogeais sur le rôle qu'avaient pu avoir, dans l'organisation de la société « scripturaire » moderne, les productions et les institutions religieuses dont elle a pris la place en les transformant. L'archéologie m'était le mode sur lequel je cherchais à préciser le retour d'un « refoulé », un système d'Écritures dont la modernité a fait un absent, mais sans pouvoir l'éliminer. Cette « analyse » permettait, en même temps, de reconnaître dans le travail présent, un « travail passé, accumulé » et, encore, déterminant. Sous ce mode qui faisait apparaître, dans le système des pratiques, des continuités et des distorsions, je faisais aussi ma propre analyse. Celle-ci n'a pas d'intérêt autobiographique, mais en restaurant, sous une autre forme, la relation de production qu'un lieu entretient avec un produit, elle m'amenait à un examen de l'historiographie elle-même. Entrée du sujet dans son texte… »*[182].

C'est-à-dire que Michel de CERTEAU, dès l'ouverture de son ouvrage « L'écriture de l'histoire », nous dit son lien à la

[182] Michel de CERTEAU, 2001, pp. 22-23

psychanalyse en tant qu'analysant et comment le fait d'être analysant a eu des effets sur sa pratique de recherche de l'écriture de l'histoire. Certains s'étonneront, d'ailleurs, tout au long des années 70, qu'il ne soit pas devenu analyste, alors que plusieurs de ses collègues, au titre de leur analyse et issus du monde intellectuel ou religieux, le sont devenus. Mais Michel de CERTEAU continuera à faire son travail d'historien, simplement en le développant dans un lien toujours présent avec les questions agitées par FREUD et LACAN.

PSYCHANALYSE, HISTORIOGRAPHIE ET TEMPS

Pour Michel de CERTEAU, psychanalyse et historiographie -c'est-à-dire, une certaine façon de faire de l'histoire- sont ensemble dans un rapport différent au temps, ce qui nous amène à une deuxième citation issue d'un article ayant pour titre « Psychanalyse et histoire », p. 87 :

> « La psychanalyse et l'historiographie ont, donc, deux manières différentes de distribuer l'*espace de la mémoire*. Elles pensent autrement le rapport du passé au présent. La première reconnaît l'un *dans* l'autre ; la seconde pose l'un *à côté* de l'autre. La psychanalyse traite ce rapport sur le mode de l'imbrication (l'un dans la place de l'autre), de la répétition (l'un reproduit l'autre sous une autre forme), de l'équivoque et du quiproquo (quoi est « à la place » de quoi ? Il y a partout des jeux de masques, de retournement et d'ambiguïté). L'historiographie considère ce rapport sur le mode de la successivité (l'un après l'autre), de la corrélation (proximités plus ou moins grandes), de l'effet (l'un suit l'autre) et de la disjonction (ou l'un ou l'autre, mais pas les deux à la fois). Deux stratégies du *temps* s'affrontent ainsi, bien qu'elles se développent sur le terrain de questions analogues »[183]

Si l'on relie ce troisième point avec mon premier, il apparaît qu'avec deux stratégies différentes dans leur rapport au temps, psychanalyse et historiographie vont, cependant, se retrouver dans une interrogation commune de leur rapport au réel.

[183] Michel de CERTEAU, 2002, p. 87

UN TITRE

Michel de CERTEAU est quelqu'un qui a beaucoup écrit, mais pas forcément beaucoup publié ; il avait, en effet, une certaine difficulté à lâcher ses écrits, ne cessant de les reprendre pour les réécrire.
Depuis sa mort, Luce GIARD s'est occupée de publier un certain nombre d'articles et de transcriptions de conférences, jusque là dispersés ou, parfois, publiés en anglais aux États-Unis et non encore traduits en français. La citation que je viens de vous lire provient, ainsi, d'un recueil d'articles de Michel de CERTEAU, présenté et publié par Luce GIARD, sous le titre « Histoire et psychanalyse entre science et fiction ».
Dans l'introduction de la première édition, en 1987, Luce GIARD déclare que Michel de CERTEAU avait souhaité la réunion de ces textes en un volume et en avait choisi le titre. Dans l'introduction de la nouvelle édition de 2002, revue et augmentée, Luce GIARD ne fait plus mention du choix de ce titre. Je vais continuer à l'attribuer à Michel de CERTEAU et l'utiliser pour aborder les deux parties suivantes de mon travail, à savoir : comment traiter de la psychanalyse entre science et fiction à partir de ma lecture de Michel de CERTEAU.

12.2 - DU COTE DE LA SCIENCE

Nous allons, maintenant, essayer d'aller timidement du côté de la science avec, toujours en tête, notre interrogation sur temps et réel.
Nos aborderons trois points : d'abord, le rapport de FREUD au discours de la science puis, les conceptions -en astrophysique- du temps pour déboucher, enfin, sur une lecture de la notion de temps chez FREUD.

FREUD ET LA SCIENCE

En 1933, FREUD rédige une suite à « L'introduction à la psychanalyse » sous forme de conférences, présentées sous une forme orale, mais qu'il ne pourra pas prononcer devant un auditoire à cause de son état de santé. La XXXVème et dernière de ces nouvelles conférences a pour titre : « Sur la

Weltanschauung » que l'on traduit ordinairement en français par « conception du monde ».
Prenons le temps de lire d'un peu près ce que FREUD nous dit pp. 211-212 :

> « Weltanschauung *est, je le crains, une notion spécifiquement allemande dont la traduction, dans les langues étrangères, soulève sans doute des difficultés. Si je tente d'en donner une définition, elle vous paraîtra sans doute maladroite. Je pense, donc, qu'une* Weltanschauung *est une construction intellectuelle qui résout, de façon homogène, tous les problèmes de notre existence, à partir d'une hypothèse qui commande le tout où, par conséquent, aucun problème ne reste ouvert et où tout ce à quoi nous nous intéressons trouve sa place déterminée. Il est aisé de comprendre que la possession d'une telle* Weltanschauung *fait partie des désirs idéaux des hommes. Si l'on y croit, on peut se sentir assuré dans la vie, savoir ce vers quoi on doit tendre, comment on peut placer, de la façon la plus appropriée, ses affects et ses intérêts.*
>
> *Si tel est le caractère d'une* Weltanschauung, *alors la réponse sera aisée pour la psychanalyse. En tant que science spécialisée, branche de la psychologie - psychologie des profondeurs ou psychologie de l'inconscient-, elle est absolument inapte à former une* Weltanschauung *propre, elle doit adopter celle de la science »*[184]

Arrêtons-nous déjà là. Cela veut dire que, contrairement à l'idéologie médiatique actuelle, la psychanalyse ne peut pas prétendre à une totalisation de la compréhension du monde. Il n'y a pas, nous dit FREUD, de conception du monde psychanalytique. On ne peut s'appuyer sur la psychanalyse pour essayer de comprendre le tout du vivant. La psychanalyse, inapte à la production d'une conception du monde propre, doit se faire héberger par le discours scientifique.
Et, ensuite, FREUD continue :

> « *Mais la* Weltanschauung *scientifique s'éloigne déjà sensiblement de notre définition. Elle aussi, certes, postule l'homogénéité de l'explication du monde, mais seulement en tant que programme dont l'accomplissement est déplacé dans l'avenir. A part cela, elle se signale par des caractères négatifs, par la limitation à ce qui peut être présentement connu et le refus tranché de certains éléments qui lui sont étrangers »*.

[184] Sigmund FREUD, 1984, 263 p.

Autrement dit, la science dont nous parle FREUD n'est pas seulement celle du progrès scientifique du XIXème siècle, qui devrait permettre de résoudre toutes les questions posées, mais déjà la science du XXème siècle, qui sait les difficultés à pouvoir accomplir son programme de résolution définitive de la compréhension du monde. Ce qui m'a amené à essayer de regarder ce qu'il en était, effectivement, du discours scientifique sur la question du temps et du réel tout au long du XXème siècle.
FREUD s'exprime, dans l'extrait que j'ai choisi, en 1933. Et contrairement à une idée reçue -en tout cas, que moi j'avais reçue jusque là-, nous nous apercevons que FREUD ne s'est pas seulement appuyé sur les théories scientifiques du XIXème siècle. Il y a chez lui, notamment dans son essai rédigé en 1895, « Esquisse d'une psychologie scientifique », des références physiques, physiologiques et neurologiques qui datent de la médecine et de la science du XIXème siècle et qui sont à l'origine de sa tentative de décrire le système inconscient avec les données psychologiques du XIXème siècle. Mais, en 1933, on a affaire au FREUD qui, un an auparavant, vient de correspondre avec un certain… EINSTEIN.

Donc, dans cette seconde partie, du côté de la science, après ce premier point sur FREUD, je voudrais tenter de reprendre -certainement maladroitement, puisque ce n'est pas ma discipline- trois points strictement scientifiques qui permettent d'interroger nos représentations du temps d'un point de vue scientifique contemporain et de voir, éventuellement, comment cela peut s'articuler avec notre notion de réel.

TROIS FAÇONS D'ABORDER LE TEMPS

Vous trouverez, dans la bibliographie, trois références : d'une part, de Trinh XUAN THUAN, un livre qui s'appelle « Le chaos et l'harmonie : la fabrication du réel », consacré au récit historique du développement de l'astrophysique, rédigé de façon, à la fois accessible au profane, mais exigeante sur le plan théorique ; d'autre part, de Stephen W. HAWCKING, le célèbre « Une brève histoire du temps », au titre ironique et au contenu dense, mais lisible, sur les différentes conceptions du temps ; enfin, un court ouvrage de John D. BARROW, dont je vous recommande vivement la lecture, qui s'intitule « Pourquoi le monde est-il mathématique » et traite, sous forme de courtes conférences, de questions à la fois scientifiques et philosophiques.

Je vais, maintenant, vous lire deux citations destinées à nous donner quelques représentations de la mutation vécue, dans le domaine scientifique, au début du XXème siècle, afin de nous permettre d'arriver à ces trois façons d'aborder le temps. Pour Trinh XUAN THUAN, p. 105 :

> *« Le XXème siècle a vu s'écrouler, l'un après l'autre, les murs de certitude qui entouraient la forteresse de la physique newtonienne. EINSTEIN, avec sa théorie de la Relativité, fit table rase, en 1905, de la certitude newtonienne d'un espace et d'un temps absolus. Dans les années 1920 et 1930, la mécanique quantique détruisit la certitude de tout pouvoir mesurer aussi précisément que possible. La vitesse et la position d'une particule élémentaire de matière ne pouvaient plus être mesurées, en même temps, avec une précision illimitée. Un dernier mur de certitudes s'est effondré à la fin du siècle : la science émergente du chaos est venue éliminer la certitude newtonienne et laplacienne d'un déterminisme absolu de la Nature »*[185].

Autrement dit, la science du XXème siècle se développe sur une espèce de champ de ruines des conceptions scientifiques qui prévalaient aux siècles précédents ; ce sur quoi insiste, à sa façon, John D. BARROW :

> *« La découverte des géométries non euclidiennes ébranla profondément la foi dans la vérité absolue. La géométrie classique ne pouvait plus être cet exemple parfait de vérité absolue que l'esprit humain aurait réussi à capter. Peu à peu, le terme « non euclidien » entra dans l'usage courant comme synonyme de « relatif ». On publia des livres d'« économie non euclidienne » et d'« anthropologie non euclidienne » soutenant que les démocraties libérales et la civilisation occidentale sont des cultures tout simplement différentes des autres, mais pas forcément supérieures. Plus tard, la notion de relativité allait connaître ses heures de gloire avec l'élaboration de nouvelles logiques. Comme cela s'était produit avec la géométrie, la logique classique, fondée par ARISTOTE, avait été définie, une fois pour toutes, comme une description des « lois de la pensée humaine » : il ne pouvait en être autrement. Mais l'étude systématique de cette logique montra qu'il était possible d'inventer d'autres logiques dans lesquelles la vérité d'une proposition ne se caractérisait pas forcément par l'attribution de deux valeurs (vraie ou fausse). On pouvait, au contraire, lui en attribuer trois : vraie, fausse, ni vraie ni fausse (ou « indécidable »), voire un grand*

[185] Trinh XUA THUAN, 2000, p. 105

> *nombre de valeurs différentes. Cette évolution des mathématiques entraîna, comme lors de la découverte des géométries non euclidiennes, une érosion progressive de la traditionnelle foi dans le caractère absolu du savoir humain »*[186].

Si nous revenons à FREUD, nous voyons donc que la psychanalyse, qui ne peut produire une conception du monde qui lui soit propre, doit aller s'abriter du côté d'une science qui, elle-même, se retrouve dans l'incapacité de produire une conception du monde qui déboucherait sur une compréhension absolue du monde.

Ainsi, nous allons pouvoir, maintenant, passer aux trois points -assez rapides- concernant le rapport du temps et de la science, que j'ai préparés : d'abord, la question de la relativité, puis celle des flèches du temps, enfin, celle de la mécanique quantique.

La question de la relativité.

Nous allons rester simplement au niveau des représentations que nous pouvons nous faire à la lecture de certains textes consacrés aux découvertes d'EINSTEIN. La notion de relativité permet la mise en question de celle d'absolu qui, jusque là, régnait -au moins comme programme- à l'intérieur du discours scientifique. Et, en même temps, en tant qu'être humain plus ou moins névrosé -si on est du côté de la psychose, là par contre, on peut faire autrement-, on a du mal à penser sans cette catégorie de l'absolu, du définitif et à réellement accepter toutes les conséquences de cette notion de relativité.

Prenons un exemple.

Selon la théorie d'EINSTEIN, si vous vivez au rez-de-chaussée ou au dernier étage d'une tour, vous n'allez pas vieillir de la même façon. C'est-à-dire qu'en décomposant la durée du temps en millièmes de millièmes de micro secondes (théoriquement, il faut atteindre 10 puissance 43 !), on ne vieillit pas à la même vitesse suivant la distance à laquelle on se trouve du centre de gravitation. Bien sûr, ce calcul est juste, mais imperceptible à l'échelle du déroulement du temps pour l'homme.

Il n'empêche que ce qui semblait absolu -le fait de vieillir quel que soit l'endroit où on se trouve- a disparu et révèle une imperceptible, mais calculable relativité. Mais, cette relativité ne vaut qu'à partir de la comparaison entre deux éléments. On ne peut pas dire, seulement, que certains vieillissent plus ou moins vite, mais que certains vieillissent plus ou moins vite par rapport à d'autres. Donc, cela signifie que la dimension

---

[186] John D. BARROW, 2003, pp. 18-19

absolue du temps est nécessaire à notre représentation d'un temps chronologique partagé par tous les êtres humains sur la terre et, cependant, qu'il s'agit d'une donnée qui n'existe *absolument* pas ; la perception du temps chronologique égal pour tous contient une relativité, insignifiante dans la réalité humaine, mais calculable scientifiquement.

Les trois flèches du temps

Déplaçons nous, maintenant, du côté de l'astrophysique, du cosmos ; laissons les conceptions religieuses grecques et latines de l'univers pour voir comment cette notion de relativité va permettre de penser scientifiquement la structure du cosmos.

Il est toujours déstabilisant de savoir qu'à un moment donné, on puisse regarder, avec les instruments nécessaires, une étoile et d'apprendre que ce que l'on voit est quelque chose qui n'existe plus depuis des milliers d'années. On voit l'étoile et, en même temps, elle n'existe plus : ce que l'on voit, c'est du passé qui vient, là, s'imprimer sur le présent de nos rétines, mais qui n'existe plus dans notre présent.

Ainsi, ce dont s'aperçoivent les astrophysiciens qui travaillent à partir de la théorie de la relativité, c'est qu'en fait, la flèche du temps -c'est-à-dire, l'idée de l'orientation du temps- n'est pas unique. Ils en déterminent trois :

- une flèche du temps qui est celle que l'on connaît intuitivement, qui s'appelle la flèche du temps psychologique et représente notre rapport à la chronologie dans la perception du temps humain : le passé, le présent, l'avenir, orientés linéairement de l'un a l'autre ;
- mais aussi, une flèche du temps thermodynamique, celle qui va vers l'entropie, c'est-à-dire la dégradation ; c'est le deuxième principe de la thermodynamique : tout système, dans son évolution, ne peut que se dégrader, rien ne peut -en physique- se conserver intégralement, on va toujours de l'organisation à la désorganisation ;
- et, enfin, une flèche du temps cosmogonique, qui repose sur l'hypothèse, toujours en travail, d'un univers en expansion ; la notion même de temps étant irréductiblement liée à celle d'univers, se pose, alors, la question de comment penser le temps en dehors de l'univers.

Cela veut dire que, pour l'astrophysique, la personne humaine qui vit sur terre est, en même temps, soumise -à son insu- à trois flèches de temps complètement différentes ; deux d'entre elles sont orientées dans le même sens : la flèche du temps psychologique et la flèche du temps thermodynamique, même si leurs caractéristiques sont différentes. Pour ce qui est de notre rapport à l'univers, la science ne peut dire encore,

actuellement, si la flèche du temps cosmogonique va dans le même sens que les deux autres.
Il apparaît, donc, que la notion de relativité a permis de complexifier la compréhension que nous pouvions avoir de la notion de temps et, par là, de la temporalité comme des représentations humaines du temps.

La mécanique quantique
Nous allons compliquer un peu plus cette complexité en quittant le domaine des astres pour atterrir sous un microscope, afin d'aller vers l'infiniment petit. Et, là, nous arrivons à des découvertes étonnantes, puisque nous rencontrons des espaces où l'on peut observer des particules en mouvement qui ne sont pas soumises au temps !
On arrive, en effet, à observer -aujourd'hui- de l'infiniment petit -l'expression « mécanique quantique » vient des quantum d'énergie que l'on attribue aux particules élémentaires- où il n'y a pas d'avant et pas d'après, où deux particules se rencontrent, s'éloignent, mais sans qu'aucun critère ne permette de déterminer, dans leur trajectoire, un avant et un après. Il se produit un aléatoire perpétuel, un hors temps, du moins pour toutes les représentations du temps que nous pouvons nous faire à partir des théories scientifiques issues de la relativité d'EINSTEIN ; on touche, là, aux actuelles découvertes sur la téléportation, non pas de micro particules physiques, mais des informations dont peuvent être porteuses ces micro particules, ce qui intéresse toutes les recherches sur les outils de communication comme l'informatique.
En tout cas, ce que la mécanique quantique permet de poser, c'est que l'on peut observer du hors temps ; il y a, bien sûr, le temps de l'expérimentateur, celui qui est en train d'observer, mais les lois des objets en jeu dans ces observations, elles, ne sont pas soumises au temps, un temps qui recèle un hors temps.

Alors, en quoi est-ce que la psychanalyse, du côté de la science, a à voir avec ces différentes questions ?

RETOUR A FREUD

Quand FREUD nous dit : *« Les processus du système ICS sont atemporels, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas ordonnés temporellement, ne se voient pas modifiés par le cours du temps qui s'écoule, n'ont absolument aucune relation au temps »*, cela veut dire qu'effectivement, pour Freud, nous sommes à la fois du côté de la relativité et de la mécanique quantique, comme si l'inconscient était une espèce de laboratoire de recherches où toutes les coordonnées habituelles, liées à la représentation du temps psychologique (passé, présent, avenir), ne fonctionnent pas. Il y a grève du temps dans l'inconscient.
FREUD poursuit en disant : *« La relation temporelle, elle aussi, est attachée au travail du système-CS »*. N'oublions pas que, pour FREUD, l'appareil psychique n'est pas qu'inconscient et que, donc, de par notre rapport au conscient, nous sommes soumis au temps. Mais, dans notre rapport à l'inconscient, la flèche du temps psychologique ne fonctionne plus, un hors temps devient possible à penser, ce qui -de mon point de vue- a à voir avec la catégorie lacanienne du réel.

12.3 - DU COTE DE LA FICTION

Nous pouvons donc, maintenant, aborder cette troisième partie, puisque je vous avais annoncé psychanalyse, à partir de Michel de CERTEAU, entre science et fiction.
Du côté de la fiction, je suis allé voir un texte, certes difficile, qui résiste à la première lecture et, en même temps, passionnant, de Jacques LACAN et qui a pour titre : « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée ».
Ce qui m'a conduit à ce texte, c'est le fait de savoir que LACAN y mentionnait la notion d'urgence et nous allons essayer de voir comment s'articule ce moment de l'urgence dans la décomposition, que nous propose, Lacan du temps.

UNE FICTION

LACAN part d'une fiction, une petite histoire : on ne sait s'il l'a inventée ou bien s'il l'a trouvée déjà rédigée ou racontée ; on lui en attribue la paternité.

L'histoire est la suivante : un directeur de prison propose la liberté à trois prisonniers ou, plus exactement, les informe que l'un d'entre eux va pouvoir sortir libre ; pour cela, il va leur falloir passer par une expérience qui consiste en ceci : soit cinq disques, deux noirs et trois blancs ; le directeur va mettre, au dos de chaque prisonnier, un disque ; chaque prisonnier, interdit de communiquer avec un autre prisonnier, ayant juste le droit de regarder la couleur du disque porté par les deux autres prisonniers, va devoir déduire -de ce qu'il voit- la couleur du disque qu'il porte et sera libre s'il sort de la pièce où il est enfermé en donnant la bonne réponse.
Le choix sera à faire entre blanc et noir. Le directeur utilise trois disques blancs et, par conséquent, aucun disque noir. Chaque prisonnier découvre, donc, que les deux autres sont, chacun, porteurs d'un disque blanc. Comment, alors, déterminer si le disque que chacun porte dans son dos est blanc ou noir ? D'autant plus que l'accès à la liberté est conditionné par la nécessité d'expliquer comment le prisonnier en est arrivé à la conclusion qu'il portait un disque blanc ou noir.
Dans cette fiction expérimentale racontée par LACAN, les trois prisonniers regardent le dos des deux autres et, prenant leur temps, sortent… en même temps ! Ils s'appuient, tous les trois, sur un raisonnement -que je n'ai pas le temps de reprendre dans le cadre de cet exposé et qui relève de la logique pure- *faux* qui leur permet, cependant, d'arriver à une réponse *juste* !
Chacun des trois prisonniers a vu que les deux autres portaient un disque blanc : il a donc la possibilité de porter, lui-même, soit un disque noir, soit un disque blanc. Chaque prisonnier va donc prendre le temps de réfléchir, fabriquer une espèce de sophisme -le même pour chacun- qui va lui permettre de donner la bonne réponse qui le libèrera.
LACAN reprend le déroulement expérimental de cette fiction et observe que le temps de cette expérience n'est pas seulement celui de sa durée, mais un temps fait de mouvements successifs : les trois prisonniers se regardent en s'avançant, s'arrêtent, s'avancent encore et, finalement, sortent en même temps. Il nous propose, alors, d'entendre un découpage du temps en nommant ces trois mouvements :

- 1er temps : l'instant du regard,
- 2ème temps : le temps pour comprendre,
- 3ème temps : le moment de conclure.

Et, à propos du moment de conclure, Lacan précise :

> « *Passé le temps pour comprendre le moment de conclure*, c'est *le moment de conclure le temps pour comprendre*. *Car, autrement, ce temps perdrait son sens.*

> *Ce n'est donc pas en raison de quelque contingence dramatique, gravité de l'enjeu, que le temps presse ; c'est sous l'urgence du mouvement logique que le sujet* précipite*, à la fois, son jugement et son départ, le sens étymologique du verbe, la tête en avant, donnant la modulation où la tension du temps se renverse en la tendance à l'acte qui manifesta, aux autres, que l'autre a conclu ».*[7]

C'est donc dans ce moment de conclure le temps pour comprendre que LACAN situe la notion d'urgence qui nous intéresse.

Ce que je vais donc être amené à essayer de soutenir, maintenant, devant vous -et, peut-être, envers et contre la majorité des interventions qui se sont déroulées sur nos deux journées- c'est que l'urgence n'est pas nécessairement liée au passage à l'acte, l'urgence peut aussi se révéler être un temps nécessaire et, notamment face au réel qui pose la question de l'acte, dans sa dimension constitutive de la subjectivité.

LES TROIS TEMPS

Reprenons ces trois temps, avec leurs modulations, dans leur expression même : un instant, un temps, un moment. Vous entendez que ça renvoie à des situations différentes.

L'instant du regard

L'instant du regard, c'est ce que l'on voit et… ce que l'on ne voit pas. Effectivement, lorsque l'on porte un disque blanc sans le savoir et que l'on voit, sur les deux autres prisonniers, deux disques blancs, ce que l'on ne voit pas, ce sont deux disques noirs qui auraient pu permettre de déduire, logiquement, que l'on était porteur d'un disque blanc.

Dans une analyse, lors des entretiens préliminaires, il ne s'agit pas seulement d'écouter ce que dit le patient -et qui, bien sûr, renvoie à la réalité qui l'amène à faire cette démarche- mais de commencer à essayer d'entendre autre chose que ce qui est en train de se dire, autre chose que ce qui peut, alors, se dire et qui relève de cette hypothèse de l'inconscient, c'est-à-dire, d'un insu qui nous détermine.

L'instant du regard, c'est ce qui saisit chacun des prisonniers : les autres ne sont pas porteurs d'un disque noir. Et c'est ce qui, dit LACAN, les arrête, alors, dans leur mouvement vers la sortie. Pour pouvoir dire quelle est la couleur du disque qu'ils portent, il va falloir qu'ils réfléchissent, ils ne peuvent pas

[7] Jacques LACAN. 1966, p. 206

s'appuyer sur la perception directe du regard qui leur aurait permis de faire une déduction logique immédiate : les autres sont noirs, donc je suis blanc.
L'instant du regard, dans l'expérience, c'est le temps de s'apercevoir des conséquences liées à ce que l'*on* ne voit pas.

Le temps pour comprendre
Le temps pour comprendre va être le temps du raisonnement : comment me situer par rapport aux autres, afin de savoir quelle est la couleur du disque que je porte ? En fait, c'est impossible d'y arriver ; c'est là où la logique humaine est particulière, mais ne sachant pas que c'est impossible, je vais essayer de me mettre à la place de chacun des deux autres prisonniers.
Le temps pour comprendre, c'est le temps où je tente d'imaginer comment l'autre réagirait, sachant que moi je sais déjà que deux disques blancs sont utilisés, si je portais un disque noir ou bien si je portais un disque blanc. Pendant ce temps, je m'occupe de l'hypothèse que je fais sur ce que *l'autre* est en train de penser par rapport à moi.
Tout le raisonnement consiste à me mettre à la place de l'*autre* et à essayer de dérouler les conclusions logiques auxquelles il peut arriver, selon ce que lui voit et que je ne vois pas, et ce que je vois et qu'il ne voit pas.

Le moment de conclure
Or, il n'y pas de réponse logique -nous sommes du côté de l'indécidable-, au sens de la logique vrai-faux aristotélicienne, ce qui nous conduit à la question de l'urgence du moment de conclure.
LACAN observe qu'au bout d'un certain temps du temps pour comprendre se manifeste une urgence : si chaque prisonnier continue à essayer de comprendre en se mettant, successivement, à la place de l'un, puis de l'autre, il risque de rester immobilisé ; un autre prisonnier pourrait, alors, comprendre plus vite et sortir. L'urgence, pour LACAN, du moment de conclure le temps pour comprendre, c'est de pouvoir anticiper sur le raisonnement final et de poser un acte qui permette, après coup, de tenir un discours sur cet acte -*Je suis porteur d'un disque blanc*- et de pouvoir sortir, afin de se retrouver libre.
La question du sujet se pose, ici, à travers le *on*, l'*autre* et le *Je*. LACAN produit son texte sur le temps logique au sortir de la seconde guerre mondiale, après avoir retravaillé le stade du miroir et il commence à y expliciter la fonction du *Je* comme sujet symbolique. Le *Je* du moment de conclure n'apparaît

pas tout seul, il apparaît à partir de l'instant du regard qui est du côté de l'indétermination du *on*, puis du temps pour comprendre où il est nécessaire d'être en relation avec l'*autre*. Le *Je* se manifeste dans l'urgence qui anticipe le sens même de l'acte qui pourra, par la suite, être pris dans un discours.
Le *Je*, pour un psychanalyste, n'est pas une donnée de départ déjà là. Çà prend du temps pour émerger -et c'est bien pour ça qu'on arrive, parfois, dans des institutions où l'on reçoit un certain nombre d'enfants diagnostiqués, à juste titre, par rapport à ce qu'ils font, à ce qu'ils sont- à ce que, chez ces enfants, du *Je*, petit à petit, puisse advenir, alors que, jusque là, ça butait, ça ne s'était pas mis en place.

UNE URGENCE SUBJECTIVANTE

Ce temps logique, avec ses trois moments -l'instant du regard, le temps de comprendre, le moment de conclure-, LACAN le reprendra tout au long de son enseignement. Vous en trouverez une lecture exhaustive dans le remarquable ouvrage d'Erik PORGE : « Se compter trois, Le temps logique de Lacan »[8].
Cette importance de l'urgence, LACAN la précise, avec son style, certes difficile, mais qu'il faut essayer de bien entendre, p. 206 : *« Le retour même du mouvement pour comprendre, sous lequel a vacillé l'instance du temps qui le soutient objectivement, se poursuit -chez le sujet- en une réflexion où cette instance ressurgit, pour lui, sous le mode subjectif d'un temps de retard sur les autres dans ce mouvement même et se présente, logiquement, comme l'urgence du moment de conclure ».* [9] C'est donc face à cette possibilité de prendre du retard sur les autres, à force de réfléchir et de passer du temps à vouloir comprendre, que se manifeste qu'il devient urgent de passer au moment de conclure. LACAN précise encore : *« Plus exactement, son évidence se révèle dans la pénombre subjective, comme l'illumination croissante d'une frange à la limite de l'éclipse que subit, sous la réflexion, l'objectivité du temps pour comprendre »*. Entendez que l'expression de « pénombre subjective » permet de situer l'apparition du sujet à la lisière du temps pour comprendre et du moment de conclure. Mais ce passage, s'il se fait dans l'urgence, répond à une logique. Rappelons-nous ce que je vous citais tout à l'heure : *« Ce n'est donc pas en raison de quelque contingence dramatique, gravité de l'enjeu, ou émulation du jeu, que le temps presse, c'est sous l'urgence du*

[8] Erik PORGE. 1989, 216 p.
[9] Jacques LACAN. 1966, p. 206

mouvement logique que le sujet précipite, à la fois, son jugement et son départ… ».
Autrement dit, le temps logique, pour LACAN, n'est pas une expérience de psychologie sociale destinée à tester l'agressivité et la compétitivité de trois personnages en quête d'une prime, c'est une expérience qui concerne le lien social à l'autre, dans son rôle constitutif de la subjectivité qui, logiquement, -et, donc, hors enjeu de dramatisation- se construit dans ce qu'il nomme le moment de conclure.
L'urgence, pour LACAN, relève d'une logique de l'acte -celle de l'anticipation du raisonnement du temps pour comprendre, qui libère le *Je*- et non de la dramatisation d'un passage à l'acte -tout faire pour être le premier-.
L'urgence touche au réel de cet acte, que nous avons rencontré dans le début de notre exposé, chez Michel de CERTEAU comme cet inaccessible, en jeu dans l'écriture de l'histoire, ce réel qui, nécessairement, échappe à l'historien et qui ne s'atteint, pour le psychanalyste, que dans ce mouvement logique d'anticipation qui permet de conclure le temps pour comprendre.
Réel et acte sont, ici, ce qui fonde la notion même de sujet.

CONCLUSION

Pour terminer, je vais vous présenter trois points : le 1er, un commentaire du titre de cette intervention, le 2ème, un commentaire du titre général de ces journées et le 3ème, une proposition : écouter avec vos yeux.

STRUCTURE DU TEMPS ET TEMPS DE LA STRUCTURE : Y A-T-IL UN REEL DU TEMPS ?

La réponse à cette question est, bien sûr, non.
Du côté de la science, nous avons vu, en effet, que même si nous restons à la recherche d'un réel du temps, la notion de temps ne recouvre plus un singulier : grâce à la théorie de la relativité, l'ensemble des systèmes explorés, à ce jour, de l'astrophysique à la mécanique quantique, démontre que cette notion de temps ne peut plus relever du caractère d'absolu et d'unicité qui la caractérisait, jusqu'au XXème siècle, dans le discours scientifique.
Si la formulation de cette question me semble, aujourd'hui, caduque, il me semble que, cependant, certains de ses éléments pourraient être retenus et je vous proposerai, en

réponse, cette autre formulation : « Dire « il y a » est une façon de situer le réel dans le temps ».
Ce simple énoncé, « il y a », au-delà de nos nécessaires appareillages symboliques et représentations imaginaires, désigne le réel -inaccessible en tant que tel- comme pouvant être soumis au temps.

COMMENT PENSER L'URGENCE DANS LE CHAMP DES PRATIQUES SOCIALES ?

Bien sûr, je n'interviens pas, ici, au titre d'une pratique actuelle dans le champ des pratiques sociales, même s'il m'est arrivé de travailler dans le secteur de l'éducation spécialisée qui en fait partie.
Cependant, la psychanalyse, dans son exercice, est un lien social particulier, basé sur une relation transférentielle -artificielle, puisque se rencontrent des personnes qui ne se connaissent pas pour parler de choses très intimes- : sa pratique est donc une pratique du lien social.
De ce point de vue, le travail de théorisation sur la pratique analytique peut, alors, venir éclairer un certain nombre de questions qui se posent lorsque l'on réfléchit au lien social dans le champ des pratiques sociales.
Encore faut-il se garder de transformer la psychanalyse en une lecture plaquée et systématique de tout fait social, comme cela peut s'observer dans certaines dérives médiatiques.
Ces précautions étant posées, ce que j'ai essayé de soutenir, aujourd'hui, devant vous, c'est qu'à partir du temps logique de LACAN -soit un système de représentations de la mise en place du sujet, dans le temps et en appui sur un acte, celui de l'anticipation- l'urgence pouvait, alors, s'entendre d'une nouvelle façon : non pas seulement comme annonciatrice d'apocalypse ou de passage à l'acte où il n'y plus de temps pour penser, mais aussi, comme un moment constitutif de la singularité subjective de l'être humain dans son rapport aux autres.
Reste à savoir, bien entendu, si ce point là peut aider tel ou tel d'entre vous à travailler ses questions issues du champ des pratiques sociales.
Il se trouve que, pour certains d'entre nous qui sommes du côté de la pratique analytique, nous sommes, parfois, directement confrontés à ce point, notamment une interprétation, dont nous ne soupçonnons pas le pouvoir au moment où nous la faisons, qui peut ainsi se révéler à l'endroit même de la conclusion d'une analyse. Le moment de conclure, pour l'analyste, est bien réellement de l'ordre d'un

acte, parfois énigmatique, car il peut survenir sans que sa programmation ait été pensée.
Ce qui m'amène à reprendre ce que je vous disais en introduction : qu'est-ce que c'est qu'être psychanalyste ? Je vous rappelais que c'était une façon de faire avec le fait d'avoir été analysant. Mais, devenir psychanalyste, c'est encore bien autre chose, c'est ce sur quoi, en tant qu'analyste, nous n'avons jamais conclu.
A chaque fois que nous recevons un patient qui demande une analyse, rien ne nous garantit, ni ne le garantit, que nous arriverons au terme de son analyse. C'est une aventure qui redémarre à chaque fois, de manière singulière et qui ne peut, en aucun cas, s'appuyer sur un « être psychanalyste », qui serait déposé une fois pour toutes. Nous avons, à chaque fois, à nous confronter à la question de comment l'instant du regard, le temps pour comprendre et le moment de conclure s'articulent, se nouent et se dénouent, dans l'histoire particulière de ce patient-là.

LE VOIR ET L'ABSTRACTION AVEC MICHEL DE CERTEAU

Nous sommes dans un laboratoire, Nicéphore, de recherche sur la représentation.
Tout au long de l'année, j'ai rêvé de pouvoir assister à une exposition qui s'est tenue à Paris, au musée d'Orsay, et qui avait pour thème : « Aux origines de l'abstraction ». Cette exposition présentait un parcours historique sur la notion d'abstraction, à partir d'œuvres à la fois picturales, mais aussi, musicales, dans leurs liens aux conceptions scientifiques du XIXème siècle et du début du XXème siècle, précisément, de 1800 à 1914. Depuis, est paru un catalogue[187] remarquablement construit et qui mériterait, à lui seul, que l'on y consacre un séminaire entier.
A l'intérieur de ce catalogue, j'ai sélectionné quatre reproductions :
- *Regulus*, un tableau de TURNER de 1828 ;
- *Le soleil*, un tableau de G. Da VOLPEDO de 1904 ;
- *Forme de jaune (Notre-dame),* de KUPKA, de 1911 ;
- et *Vibration lumineuse de couleurs alternées*, une installation contemporaine basée sur des transformations de jeux de lumière, de A. V. JANSSENS.

En regardant ces quatre œuvres, l'une après l'autre, vous pouvez voir comment se met en place, progressivement, l'abstraction.

[187] Aux origines de l'abstraction. 2003, p. 240

En ce qui concerne le premier tableau, historiquement, au sens chronologique, il est dit, p. 240 du catalogue :

> *« En 1828, Joseph Mallord William TURNER peint Regulus, un tableau dans la veine du Lorain, évoquant le supplice d'un centurion romain à qui l'on avait arraché les paupières. Ce qui est donné à voir n'est pas l'histoire d'un héros, mais la dissolution des formes dans un paysage envahi par une lumière éblouissante. L'expérience de l'aveuglement, loin d'être un obstacle, devient le moyen de dépasser la vision classique du monde. Métaphore poétique du regard visionnaire, cette figure romantique de l'aveuglement inaugure une nouvelle approche de la perception, largement informée par les découvertes scientifiques de l'époque… C'est donc dans le contraste et la couleur pure qu'apparaît la forme, ouvrant le chemin à la « peinture pure », libérée de la représentation mimétique du réel »*.

Ce que je voulais vous faire voir, dans un premier temps, c'était en quoi ce tableau de TURNER touchait effectivement à ce que LACAN nomme l'instant du regard : ici, c'est l'éblouissement qui fait que se perd, progressivement, la vue de ce que l'on voit habituellement. Les trois autres tableaux qui suivent, jusqu'à notre époque contemporaine, vont vers des propositions formelles de plus en plus radicales où les contours mêmes des choses vont jusqu'à disparaître.

En même temps, l'hypothèse que je fais est que ce que nous montre d'abolition des formes la succession de tableaux allant vers l'abstraction pure, est déjà contenu dans le tableau de 1828, dont c'est l'une des forces les plus importantes pour son spectateur.

> Aussi, je souhaiterais que vous regardiez ces quatre reproductions, en ayant en mémoire les trois temps du temps logique -l'instant du regard, le temps pour comprendre et le moment de conclure- pour pouvoir écouter les deux extraits d'un texte de Michel de CERTEAU, rédigé trois ans avant sa mort, intitulé « l'extase blanche »[188] et que je vais vous lire maintenant : *« Voir est dévorant. Les choses que nous voyons sont moins les emblèmes de ses victoires que des limites à son expansion. Elles nous en protègent, tels des esquifs dont les bords fragiles arrêtent -mais pour combien de temps ?- son océanique avancée. Les peintres savent le danger. Ils jouent avec ce feu. Vous devez connaître aussi, chez vous, ceux qui entourent d'un trait lumineux certains objets opaques, à la manière dont la blancheur d'une vague limite, sur le rivage d'une terre,*

[188] Michel de CERTEAU. 1987, pp. 315, 317- 318

l'omnipotence solaire de la mer. Il y a ceux qui combattent la clarté en y jetant des ombres. Mais, parmi les peintres, il y a également les captifs de la passion de voir. Ils livrent les choses à la lumière et ils les perdent, naufragées dans la visibilité. Au fond, nous sommes tous des peintres, même si nous ne construisons pas des théâtres où se déroule cette lutte entre le voir et les choses. Certains résistent à cette fascination vorace ; d'autres n'y cèdent qu'un moment, saisis d'une vision qui ne sait plus ce qu'elle perçoit ; beaucoup se hâtent - inconscients ?- vers l'extase qui sera la fin de leur monde ».

« Voilà ce que serait l'éblouissement de la fin : une absorption des objets et de sujets dans l'acte de voir. Aucune violence, mais le seul déploiement de la présence. Ni pli, ni trou. Rien de caché et, donc, rien de visible. Une lumière sans limites, sans différence, neutre, en quelque sorte, et continue. Il n'est possible d'en parler que relativement à nos chères activités qui s'y anéantissent. Il n'y a plus de lecture là où les signes ne sont plus éloignés et privés de ce qu'ils désignent. Il n'y a plus d'interprétation, si aucun secret ne la soutient et ne l'appelle. Il n'y a plus de paroles, si aucune absence ne fonde l'attente qu'elles articulent. Nos travaux s'engloutissent doucement dans cette extase silencieuse. Sans catastrophe et sans bruit, simplement devenu vain, notre monde, immense appareil né de nos obscurités, finit ».

Bibliographie

Aux origines de l'abstraction
2003. Catalogue, Ed. Seuil, 360 p

BARROW John D.
2003. ***Pourquoi le monde est-il mathématique ?*** Paris, Odile Jacob, poches, 115 p.

CERTEAU Michel (de)
1987. ***La faiblesse de croire***. Paris, Collection Esprit, Seuil, 313 p.
2001. ***L'écriture de l'histoire***. Paris, Gallimard, 358 p.
2002 ***Histoire et psychanalyse : entre science et fiction***. Paris, Folio Histoire, 310 p.

FREUD Sigmund
1984. ***Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse***. Paris, Gallimard, 263 p.
1988. ***Métapsychologie***. Paris, PUF, Œuvres complètes, Tome XIII, 346 p.

HAWCKING Stephen W.
1991. ***Une brève histoire du temps***. Paris, Flammarion, Col. Champs, 245 p.

LACAN Jacques
1966. ***Écrits : Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée***. Paris, Seuil, 920 p.

PORGE Erik
1989. ***Se compter trois, le temps logique de LACAN.*** Ramonville Saint-Agne, Ed. Erès, 216 p.

XUAN THUAN Trinh
2003. ***Le chaos et l'harmonie : la fabrication du réel***. Paris, Folio, Essais, 603 p.

TABLE DES MATIERES

Avant propos

Chapitre 1 : Pour une esquisse d'un discours de la méthode certalien p 9
(Jean Robin)
1.1– L'espace de la séance analytique
1.2– Michel de Certeau et son rapport à l'histoire
1.3– L'écriture du sujet

Chapitre 2 : Et si l'Histoire avait pris le relais des mythes ? p 31
(Jocelyne Huguet-Manoukian)
2.1 – L'Histoire est toujours manquée
2.2 – L'Histoire a la structure d'un mythe
2.3 – L'arrière plan du mythe
2.4 – Quelques conséquences à discuter

Chapitre 3 : Du flic à la couturière : changement dans la représentation p 49
(François Boursier)
3.1 – 1972. Le Travailleur Social est un flic
3.2 – 1998. A quoi sert le Travailleur Social ? A recoudre
3.3 – Malaise de la profession, malaise de la représentation.

Chapitre 4 : Décrire l'histoire : relecture d'observations à partir de Michel de CERTEAU p 59
(Jean Marc Berthet)
4.1 – Une pratique d'observation. Comment la dire ?
4.2 – Une production : l'écriture. Comment le faire ?

Chapitre 5 : Histoire et Utopie vs le temps de l'urgence en travail social p 75
(Joël Cadière)
5.1 – Le lieu d'Histoire est une composition mythique
5.2 – Histoire d'un non lieu
5.3 – Des représentations du temps
5.4 – Temps de l'urgence et intervention sociale

Chapitre 6 : Qu'est-ce qu'un événement ? p 96
(François Boursier)
6.1 – Variations autour de l'urgence
6.2 – L'urgence sociale ou le mai 68 des pratiques sociales

Chapitre 7 : Le futur : une histoire impensable ? p 108
(Gilbert Clavel)
7.1 – Les variations culturelles de la structure du temps
7.2 – De l'attente de la Fin des temps, au Progès attendu sans fin
7.3 – De l'hypertrophie du futur à l'impérialisme du présent
7.4 – Un futur est-il pensable ?

Chapitre 8 : « Il est urgent d'attendre » ou comment socialiser l'évènement p 132
(Denis Buttin)
8.1 – Urgence et Travail Social
8.2 – L'Urgence c'est déjà du temps et de l'évènement
8.3 – La parole est un évènement : il fait histoire, il faut l'écrire

Chapitre 9 : Temps et histoire de l'action publique : la vague, le palimpseste et l'écume p 146
(Jean Marc Berthet)
9.1 – Autour de l'action publique
9.2 – Les modifications du rapport au temps
9.3 - Quelle histoire en tirer ?

Chapitre 10 : Les représentations de la pauvreté transcendent le temps p 162
(Patrick Pelège)

10.1 – La question de la pauvreté : affaire transhistorique
10.2 – Les changements intervenus au cours du 20 ème siècle
10.3 – Héritages et recompositions

Chapitre 11 : Les appareils du temps ou Eloge de la fabrication du temps p 190
(Jocelyne Huguet-Manoukian)
11.1 – Chronologie de la structure et au delà
11.2 – Appareils, instruments et fabrication du temps

Chapitre 12 : Structure du temps et temps de la structure. Y a-t-il un réel du temps ? p 206
(Jean Robin)
12.1 – Sur Michel de CERTEAU
12.2 – Du côté de la science
12.3 – Du côté de la fiction

Sous le titre ***Demandes d'Histoire et temps de l'urgence***, le lecteur s'engage dans un travail de la pensée dans la perspective de l'œuvre de Michel de CERTEAU. Plurielle, elle ouvre des constructions et des perspectives d'analyse à partir des lieux, écrits et discours qui constituent le « texte historique » des pratiques sociales, des Travailleurs Sociaux et des institutions sociales et médico-sociales.
Les auteurs, en un premier temps, combinent symboliquement le faire des pratiques sociales avec l'analyse de la production de l'espace historique : nous y rencontrons une demande d'histoire. En un deuxième temps, ils sont amenés à interroger la production du temps de l'urgence, pour amener la question de la structure du temps historique.
A la lecture on pourra nourrir ses représentations de connaissances nouvelles qui ne se veulent ni absolues, ni définitives, mais singulières et ouvertes.

Ce livre est instrument de travail et de réflexion pour les Travailleurs Sociaux, les intervenants sociaux et, plus généralement, pour ceux qui s'interrogent sur la représentation.
Les auteurs sont membres de **NICEPHORE** : laboratoire lyonnais de recherche sur la représentation dans le champ des pratiques sociales, instance du **Collège Coopératif Rhône-Alpes.**