

Mr. de J. de J.

Formes de l'altérité et formes de vie

Eric LANDOWSKI
C.N.R.S., Paris

La Lune est un monde comme celui-ci, à
qui le nôtre sert de Lune.

Cyrano de Bergerac,
*L'autre Monde. Histoire comique
des États et Empires de la Lune.*

I. De l'Un à l'Autre, et retour

1. Les stratégies auxquelles un sujet quelconque, individuel ou collectif, peut recourir pour configurer et gérer sa propre "identité" face à la figure complémentaire qu'il se donne comme représentation de "l'Autre" sont à l'évidence très variées. En vue de rendre théoriquement compte de leur diversité, nous nous sommes efforcé, dans plusieurs travaux antérieurs, de dégager un petit nombre de principes d'organisation élémentaires relatifs à la construction du rapport "Nous/Eux"¹. Le fait même de parler à ce propos de stratégies indique sur quel plan nous nous situons: non pas celui d'une interrogation d'ordre philosophique qui concernerait le statut du Sujet en tant qu'entité définissable de manière générale et abstraite, mais celui d'une problématique des relations intersubjectives vécues, à saisir à travers un ensemble de discours et de pratiques empiriquement observables. Sur le premier plan, le "Soi" et son "Autre" devraient être conçus comme deux unités interchangeable qui se font face dans un rapport de symétrie et d'égalité parfaites étant donné qu'en droit tout individu est Sujet à part entière, à part égale avec l'autre — son semblable —, quel qu'il soit. Mais il en va bien sûr différemment dans la pratique, lorsqu'on envisage les rapports entre des sujets "en situation".

Sur ce second plan, les définitions du niveau transcendantal ne suffisent plus mais s'y superpose ou s'y substitue nécessairement la référence à des déterminations ayant pour effet d'introduire entre les sujets, devenus des acteurs sociaux, toutes sortes de disparités que l'on peut décrire en termes de statuts, de rôles et de positions relatives interdéfinissant les individus ou les groupes et les différenciant les uns par rapport aux autres. Car même si, dans tel ou tel univers social et idéologique donné, tout le monde est en principe "sujet" au même titre, chacun n'en apparaît pas moins en même temps, à autrui

aussi bien qu'à soi-même, comme appartenant à "sa" catégorie socio-professionnelle, à "son" milieu ethnique ou culturel, à "son" groupe linguistique ou confessionnel — et bien sûr, en plus, à sa classe d'âge, à sa génération, à son sexe (inné ou reconstruit), et ainsi de suite —, de sorte qu'en définitive, dans la mesure où ces différents critères de repérage tendent à se superposer les uns aux autres et, le plus souvent, à renforcer mutuellement leurs effets, certains membres de la communauté en viennent tout naturellement à passer pour "un peu plus" sujets que d'autres — comme si, cumulant les marques d'appartenance sociale conventionnellement tenues pour les plus positives, ils incarnaient à eux seuls le type accompli du groupe considéré tandis que les autres n'en donneraient que des images par défaut, ou même en négatif.

Bien entendu, prendre acte de ce genre de dissymétries ne saurait être socialement, politiquement, éthiquement, tout à fait innocent et ne peut pas aller non plus, épistémologiquement parlant, tout à fait de soi. Il est clair en effet que les classifications en question, ou du moins les significations qui y sont associées, ne tirent leur légitimité apparente (aux yeux de ceux qui y recourent) que de la force de l'usage, qui "naturalise" les critères de différenciation retenus — et leurs signifiés —, et non d'une quelconque nécessité à caractère objectif. Ce n'en est pas moins sur la foi de préjugés de cette nature, ayant pour effet de valoriser systématiquement la possession de certains attributs sociaux, hérités ou acquis, par rapport à d'autres, que se fonde le plus communément la conscience et, plus encore peut-être, la fierté identitaire des groupes qui, dans le cadre d'une société donnée, se considèrent comme constituant le "Nous" de référence et, à ce titre, comme les seuls détenteurs du droit à être exactement eux-mêmes par opposition aux individus ou aux communautés particulières que leurs différences signalent, avec des degrés d'étrangeté infiniment variables, comme incarnant autant de "figures de l'Autre" — de l'asocial au péquenot, du déviant au marginal, du métèque au pur et simple étranger — ou encore, sur d'autres plans, et le vocabulaire en la matière étant ce qu'il est, de l'"handicapé" à la "tantouse".

La question, posée de façon un peu naïve sans doute, est alors de savoir comment, en retour, ceux qui se trouvent catégorisés comme tels construisent de leur côté leur propre identité.

2. Dans quelle mesure, à quel titre, le système de stéréotypes identitaires fixé par le groupe "de référence" — ou qui se considère comme tel — devrait-il leur servir, à eux aussi, de référence? D'un côté, on comprend bien en effet qu'un groupe social jouissant localement d'une position économique, culturelle ou politique dominante, et qui se donne de soi-même une sorte d'image idéalisée, tende à définir négativement l'altérité de ceux qu'il ne reconnaît pas comme les siens, à proportion de ce qui constitue de son point de vue leur

degré de non-conformité par rapport à une normalité de référence. Mais si l'on inverse la perspective, pourquoi ceux qui se trouvent étiquetés, et du même coup rejetés de cette manière intérioriseraient-ils précisément la même norme? Faut-il nécessairement qu'ils se considèrent comme le négatif du groupe qui les discrimine?

L'hypothèse qui va nous guider est que, quelle que soit la perspective que l'on adopte — celle du groupe qui se pose en occupant "naturel" de l'espace social considéré, ou celle des "autres" dont il projette l'image autour de lui — aucune des positions considérées n'est jamais, pour aucune des parties en présence, entièrement donnée par avance. De même que le "nous" de référence s'affirme comme tel en configurant à sa manière l'altérité des tiers par rapport auxquels il prétend se démarquer, de même l'"autre" — l'étranger, l'exclu, le marginal —, sans bien sûr que son cas relève nécessairement, pour autant, de la paranoïa, ne peut se (re)connaître lui-même et assumer sa propre identité qu'en (re)construisant pour son propre compte la figure du groupe qui l'exclut ou le marginalise, ou, le cas échéant, vis-à-vis duquel lui-même tient à marquer sa "différence" et ses distances. En ce sens, même si la première de ces instances — celle qui "exclut" — sert de référence à la seconde et tend, de ce fait, à apparaître comme "donnée", sa primauté n'a rien d'absolu: en toute rigueur, "l'une" n'est jamais que "l'autre de son autre", c'est-à-dire, elle aussi, une figure *construite*.

Pour mener à bien l'exploration de ces figures, et des stratégies qui s'élaborent autour d'elles de part et d'autre dans un tel jeu de miroirs (ou, plus techniquement, de présuppositions réciproques), il n'en est pas moins nécessaire, heuristiquement, d'adopter un point de vue, celui de l'"Un" pour commencer, puis celui de l'"Autre", ou l'inverse — peu importe — quitte bien sûr, le moment venu, à les mettre directement en rapport pour en faire ressortir les compatibilités ou les incompatibilités et déterminer par là, cas par cas, les modalités précises (de la complémentarité à la contradiction) selon lesquelles les stratégies identitaires des groupes ou des individus en présence, en se répondant les uns aux autres, engendrent des configurations intersubjectives très diversifiées, depuis la plus étroite coopération jusqu'aux heurts les plus violents entre les "Uns" et les "Autres"². Aussi bien, après avoir tenté dans une phase antérieure de dégager les articulations élémentaires qui fondent la diversité des discours et des pratiques de "Monsieur Tout-le-Monde" — incarnation tantôt serene, tantôt inquiète du groupe de référence — vis-à-vis de ceux qu'il tient pour dissemblables de lui-même³, ici, nous chercherons au contraire à épouser le point de vue "d'en face", celui des "exclus" et des "marginiaux" de toutes sortes — les uns malheureux, les autres satisfaits de leur "différence" (réelle ou supposée) — pour qui la figure à construire, comme celle de l'Autre (face auquel poser leur propre identité), ne peut se constituer que comme une

représentation du groupe dominant à l'extérieur duquel précisément — qu'ils le veuillent ou non — ils se savent, se croient ou se sentent rejetés.

3. Comme dans le travail qui précède, notre objectif sera de construire, à partir d'un minimum nécessaire de traits et de relations interdéfinis, un modèle — une "grammaire" — susceptible de rendre compte de la plus grande diversité possible de discours et de pratiques "identitaires". Mais cette fois, pour des raisons relativement contingentes, un nouveau choix est à faire, entre deux ensembles de discours et de pratiques qui, bien qu'en principe pertinents l'un et l'autre pour notre propos, ouvrent tactiquement des perspectives d'analyse distinctes compte tenu du type d'acteurs — collectifs ou individuels — qu'ils impliquent respectivement.

S'agissant d'inventorier et de décrire le réseau des alternatives qui, dans le cadre d'une relation par hypothèse dissymétrique, s'offrent à celle des parties que l'autre tend à isoler à raison de sa "singularité" — et qui cherche en contrepartie à retourner, d'une façon quelconque, sa "négativité" (posée par l'autre) en "positivité" (au moins pour soi-même) —, nous pourrions certes trouver un matériel d'une richesse inépuisable dans les discours et les pratiques d'un grand nombre de communautés — linguistiques, confessionnelles, ethniques ou autres — diversement persécutées ici ou là de par le monde pour cause de non-conformité. Un tel matériel, cependant, ne saurait être traité à la légère ou d'un point de vue trop détaché. Or notre but, ici, est bien — car à notre connaissance cela fait encore défaut — de construire un modèle conceptuel rendant compte de la multiplicité des *possibles* dans leur plus large étendue, indépendamment des appréciations morales qu'ils appellent, et non pas d'abord, en faisant chorus avec les interprètes médiatiques des rêves et des indignations qui sont dans l'air du temps, de dire le "souhaitable" ou de dénoncer à qui mieux mieux l'"inacceptable"⁴. C'est la raison pour laquelle il nous paraîtra plus judicieux de nous situer, en tout cas provisoirement (le temps de mettre en place les éléments d'une problématique générale), sur un terrain qui, sans restreindre l'éventail des positions et des attitudes envisageables, ne soit pas "humainement" — c'est-à-dire politiquement et éthiquement — trop sensible.

Les discours et les pratiques de la *mondanité*, à condition de donner à ce terme un sens suffisamment large, nous paraissent offrir à cet égard un terrain de choix. Bien que relevant grammaticalement du même type de modèles que ceux applicables aux stratégies identitaires mises en œuvre entre collectivités en lutte pour la définition de leurs statuts réciproques, ils ne mettent pas directement en jeu l'identité, ni le sort, des *communautés* humaines en tant que telles, mais se présentent plutôt comme la traduction de stratégies indivi-

duelles et définissent, de ce point de vue, ce qu'on peut appeler des *styles de vie*. Dans ce qui suit, c'est sur ce plan là que nous nous situerons pour l'essentiel. Les problèmes que soulève la confrontation entre l'individu, dans son irréductible singularité, et le groupe qui s'impose "naturellement" comme son milieu d'appartenance sociale (ou que les circonstances lui imposent plus ou moins accidentellement comme son milieu d'adoption) — celui au cœur, à la marge ou en dehors duquel le choix d'un "style de vie" déterminé contribuera à le situer — permet en effet de saisir en quelque sorte en miniature, et dans des termes relativement dédramatisés, une syntaxe homologable en son principe à celle qui organise la diversité des politiques à travers lesquelles, sur un autre plan, les communautés gèrent les unes par rapport aux autres, en tant que sujets collectifs, leur identité culturelle en modulant l'expression des différences censées les individualiser, qu'il s'agisse, selon les cas, d'assumer ou de renier ces différences, de les masquer ou de les exacerber.

II. Principes d'une dynamique identitaire

1. Un peu comme les planètes auxquelles, en fonction de leur masse respective, l'équilibre entre forces gravitationnelles (les unes centrifuges, les autres centripètes) impose des trajectoires précises dans leur rotation autour du soleil, nous allons voir graviter autour d'une figure sociale jouant à la fois le rôle de pôle d'attraction et celui de repoussoir, différents types de sujets dont on peut aussi mesurer cas par cas la distance par rapport à un point de repère commun et prévoir les parcours spécifiques. Dégager la dynamique qui commande ces parcours, ce sera, jusqu'à un certain point, cerner l'identité même — le mode d'être — des "sujets" en question, ici considérés comme des unités par définition en mouvement.

Pour ce qui est de notre point de repère, il s'identifiera — dès lors que nous décidons de privilégier la sphère de la *mondanité* comme terrain d'observation initial — avec la figure type du "gentleman" ou, si l'on préfère, du parfait *homme du monde*: celle d'un sujet qui adhère si intimement aux normes de son groupe d'appartenance qu'il paraît en incarner, par ses comportements, ses "bonnes" manières, son mode de vie, les grands idéaux éthiques et esthétiques. Et dans l'espace qui l'environne, nous repérerons une série de figures emblématiques inégalement distantes de ce type de référence, notre objectif étant de comprendre les principes qui président à leurs évolutions respectives par rapport à lui.

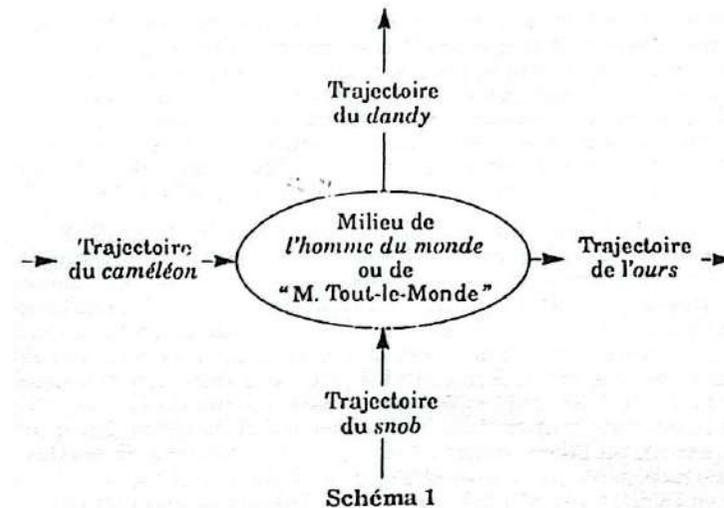
Ainsi ferons-nous peu à peu meilleure connaissance du *snoob*, qui voit en la silhouette du gentleman — ou de ce qui, pour lui, en tient lieu — un modèle à suivre et n'aspire qu'à se joindre avec l'"élite" qu'il incarne à ses yeux, mais dont les efforts pour y parvenir sont

cependant trop visibles pour ne pas trahir sa véritable appartenance, qui renvoie à un ailleurs; du *dandy*, prêt à tout au contraire pour s'en démarquer et se disjoindre de la même société; du *caméléon*, dont le savoir-faire, tout en discrétion, consiste à se faire prendre pour quelqu'un qui appartient déjà au même monde bien qu'en réalité il ne se soit jamais disjoint de l'univers — tout autre — d'où il provient et où, secrètement, il sait (ou imagine) pouvoir un jour retourner comme on revient "chez soi"; enfin de l'*ours*, ce solitaire — ce fou ou ce génie — à qui nul autre que lui-même ne peut indiquer le chemin à suivre et qui, une fois en marche, ne déviara pas, quoi qu'il arrive, de sa propre trajectoire, quitte à laisser petit à petit se rompre la plupart des liens qui le conjoignent à sa sphère d'appartenance⁶.

On n'attachera pas trop d'importance aux dénominations, plus ou moins fixées par l'usage, que nous venons d'emprunter aux registres de la métaphore zoosociale et de l'anglomanie car, bien sûr, il n'y a pas que "dans le monde" (dans le grand monde, comme on dit) que l'on peut reconnaître, sous d'autres noms, un système de positions et de parcours du genre évoqué — et c'est cela seul qui nous importe. Tout milieu, y compris "le milieu", secrète effectivement son propre type d'"homme accompli", image convenue par rapport à laquelle chaque individu, membre actuel ou potentiel du groupe qui se rassemble autour d'une telle effigie, peut être classé à la fois positionnellement, d'après la distance plus ou moins grande qui semble *a priori* l'en séparer, mais aussi et surtout tendanciellement, compte tenu de l'orientation des comportements, concertés ou non, qu'il adopte "en situation" et qui ont à chaque instant pour effet soit de le rapprocher soit de l'éloigner davantage encore du type "idéal" localement reçu.

Si, pour compléter ces données de base, on admet au surplus que, d'un côté, les manœuvres du snob et celles du dandy ont pour ressort commun une volonté d'"ascension" qui présuppose la vision d'un espace social organisé comme une *superposition* de niveaux inégalement valorisés, tandis que les comportements du caméléon et de l'ours impliquent plutôt, de leur côté, la *juxtaposition* sur un même plan (et la comparaison) de mondes, de formes de vie et, en général, de morphologies hétérogènes entre elles aussi bien que par rapport à une forme de référence, on peut alors figurer l'ensemble des parcours en cause à l'aide du graphique qui apparaît en page suivante

Comme on le voit, le snob est un migrant social qui, partant d'en bas, ne peut — si tout va bien — que s'élever. Mais il ne s'élèvera, au mieux, que jusqu'à hauteur de la "moyenne": exactement jusqu'au niveau à partir duquel le dandy, prenant en quelque sorte le relais, poursuivra à son tour l'ascension. Car pour lui — orgueil ou vanité —, il faut qu'il se hausse *au-dessus* du lot commun, y compris ou en premier lieu au-dessus du "beau monde"; cette cohorte de gens



"bien" qui se surveillent entre eux précisément pour être sûrs que chacun reste à sa place, ni trop bas ni surtout trop haut. Par ailleurs, cheminant tout doucement sur l'axe horizontal, le caméléon fait son apparition dans ce contexte — autant dire "chez nous" — avec l'innocence d'un humble voyageur: il arrive *de loin* et porte visiblement sur lui les marques de son exotisme. Mais nécessité fait loi, et, plus retors qu'il n'en a l'air, il saura vite conformer ses dehors aux normes du milieu ambiant de façon à s'y faire accepter sur le mode le moins exigeant qui puisse être vis-à-vis d'autrui: en se faisant passer inaperçu. Ce à quoi finalement fait pendant sur le même axe — de la part de l'ours — l'inobservation balourde (ou peut-être ironique) des usages du cru, une manière invétérée de déranger ou de questionner les habitudes les mieux ancrées, pis encore, une "présence" si forte de toute sa personne qu'elle en devient à la longue "pesante", tout cela pris ensemble lui valant sa progressive mise à distance et, on peut le supposer, la découverte d'autres horizons, *au-delà* des "nôtres" — son exil et ses périple fussent-ils, au demeurant, purement "intérieurs".

En définitive, dans cet entrecroisement de parcours où tout point d'arrivée est en même temps, on le constate, un point de départ possible pour quelque autre "voyageur" (ou pourquoi pas, le cas échéant, pour le même), l'espace de M. Tout-le-Monde, qui aimerait tant se faire prendre pour le "centre du monde" et que nous avons nous-même, méthodologiquement, posé plus ou moins comme tel,

perd inévitablement de sa substance et de ses prestiges. À peu de choses près, ce n'est en fait plus guère qu'un simple lieu de passage — un vide ou une "boîte noire" —, en un mot, un *simulacre*.

2. Postuler comme nous le faisons que les trajectoires qui le traversent sont analysables comme autant de résultantes de stratégies diverses, c'est admettre que leurs orientations dans un sens ou dans un autre (qu'elles induisent une différenciation croissante par rapport aux figures de l'excellence ou de la simple normalité telles que les critères du lieu et du moment les définissent, ou, au contraire, davantage de conformité) ne sont pas purement aléatoires; c'est supposer qu'elles procèdent au minimum d'une certaine intentionnalité — consciente ou non, assumée ou non, selon les cas — propre aux individus ou aux groupes concernés et même, éventuellement, d'un véritable calcul de leur part.

L'élément intentionnel de base, qui va nous fournir un premier principe d'explication pour la diversification des parcours que nous voyons se dessiner, met en jeu la tension entre deux conceptions possibles et antithétiques des conditions d'émergence et du mode d'existence même des sujets en tant qu'"individus". Schématiquement, la découverte de soi-même comme instance dotée d'une "identité" définie est-elle subordonnée à la reconnaissance, par le sujet, de son mode d'appartenance et de participation au groupe dont il représente un élément? Auquel cas — c'est-à-dire si, pour reprendre une expression de Benveniste, l'apparition du "soi" présuppose comme sa condition nécessaire le sentiment de l'"entre-soi" (Benveniste 1900; Landowski 1989) —, aucun sujet individualisé ne pourrait se reconnaître et se réaliser comme tel autrement qu'en cherchant d'abord à se connaître et à s'assumer en tant que membre d'une collectivité première qui l'englobe et qui le définit — quitte à ce qu'ultérieurement il essaie de s'en démarquer (par "anti-conformisme"). Ou bien, à l'opposé, appartient-il à chacun de se saisir réflexivement comme un pur "je", comme une totalité autosuffisante constituée indépendamment de son éventuelle intégration dans un quelconque groupe d'appartenance, et qui ne pourrait à la limite s'épanouir, comme singularité absolue et originnaire, qu'en s'affirmant contre la pression uniformisante de son environnement? Bref, faut-il accorder au sujet individualisé, à la "personne", la consistance et l'autonomie d'une instance première — d'un "primitif", au sens logique du terme — que toute socialisation aurait en conséquence pour effet de dénaturer, ou bien faut-il n'y voir qu'une instance seconde, dérivée, miroitant à la surface des structures sociales qui en rendent l'émergence possible et qui en détermineraient alors aussi, conjoncturellement, la forme?

Point n'est besoin, bien sûr, d'être *philosophe* diplômé pour se faire une "philosophie" implicite relativement à cette alternative:

ainsi verra-t-on les uns, dans leurs pratiques les plus quotidiennes, chercher leur salut en pariant de préférence pour l'alignement sur le collectif — et l'on devine que dans le cadre de notre typologie, ce sera là l'option non seulement du "snob" mais aussi, d'une autre manière, celle du "dandy" —, les autres (plus héroïquement?) pour la quête obstinée et le libre accomplissement de soi-même à travers l'affirmation d'un style de vie uniquement personnel, à la façon ouverte de notre "ours" ou, plus détournée, du "caméléon".

3. Quant à l'élément de calcul, il tient à ce qu'à cette première alternative, qui place le sujet face à lui-même et l'oblige à statuer au moins implicitement sur la question de son *être* — comment "être ce que l'on est"? —, s'en superpose une seconde, relative à la gestion de son *paraître* face aux regards de ceux qui l'entourent et qui, inévitablement, l'observent, soucieux de savoir à quoi s'en tenir sur son compte et appliqués pour cela, à leur tour, à cerner son "identité". Car "être", c'est aussi, nécessairement, être "pour l'autre", c'est être vu, jugé, sondé et, finalement, *classé* quelque part par rapport au système de coordonnées organisant l'espace social du groupe de référence, quelle que soit à cet égard la position (interne, marginale ou externe) des sujets, individuels ou collectifs, susceptibles de se placer en position d'observateurs. De nouveau, il faut donc choisir: que laisser apparaître, ou que montrer de soi? C'est à la diversité des styles de réponses possibles à cette question que correspond le second principe de différenciation entre nos quatre figures types.

D'un côté, avec l'ours et le caméléon, qui ne sont encore, comme leurs noms l'indiquent, que de simples "animaux" sociaux, c'est évidemment le "naturel", un *vouloir-être* défini exclusivement par référence à soi-même — à ce que "la bête a dans le ventre" — qui prévaudra: étant l'un comme l'autre ce que le destin les a faits, ils le restoront envers et contre tout, encore que par deux voies différentes: le premier sans se préoccuper le moins du monde du regard, indifférent ou curieux, approbateur ou désapprobateur, d'autrui; le second en ménageant habilement les apparences de façon à ne rien laisser percer de son altérité intrinsèque par rapport au milieu ambiant. Cependant, si l'ours avance à visage découvert alors que le caméléon se masque, ils n'en poursuivent pas moins tous les deux au fond le même but: être "soi-même" et, coûte que coûte, persévérer chacun dans son "être", réaliser son propre programme, "vivre sa vie".

Le snob et le dandy, par opposition, ont en commun ceci d'émimentement "humain" qu'ils ne vivent qu'*en fonction de l'autre*. Alors que chez l'ours et le caméléon l'*être* précède le *paraître* et régit les modalités de sa gestion, chez le snob et le dandy, c'est la mise en forme du *paraître* qui précède l'*être* et qui le constitue. Pour eux, le rapport à autrui prime sur le rapport à soi-même et c'est un *vouloir-paraître*, défini par référence à un contexte social précis, qui les

détermine de part en part. Mais là aussi, bien sûr, à chacun son style, et même, en l'occurrence, à chacun sa "figure" de style propre, promue au rang de règle de vie: d'un côté le culte du lieu commun, de l'autre celui du paradoxe, mis respectivement au service de deux ambitions mondaines à première vue diamétralement opposées. Soit, pour le premier, l'impatience de s'intégrer à un groupe d'adoption déterminé (par définition distinct de son milieu d'extraction originel) dont il s'emploiera à contrefaire scrupuleusement les traits les plus marquants et à reproduire les stéréotypes de façon à *paraître ne pas différer* (ou le moins possible) du type "standard" qui y a cours — au point qu'il finira par se prendre lui-même pour quelqu'un de ce beau monde, pour quelqu'un qui "en est" pour de bon (quand bien même, du reste, serait-il le seul, au dedans comme au dehors, à en être convaincu); et pour le second, l'obsession, inverse, de se démarquer et donc, jusqu'à un certain point, de s'exclure de son propre milieu en calculant à cet effet la dose de singularité nécessaire et suffisante pour *paraître différer* des siens, de ses semblables, c'est-à-dire (toutes choses égales par ailleurs) du "commun" — jusqu'à se persuader lui-même, cette fois, que par nature il fait vraiment exception, n'y eût-il d'ailleurs, à la limite, que lui seul à en être frappé. Quoi qu'il en soit, acharnement à devenir "comme il faut" — c'est-à-dire, en l'occurrence, comme "l'autre" —, ou parti pris contraire de ne rien faire "comme tout le monde", c'est dans les deux cas le *comme* qui commande.

Certes, tout est relatif, et il y a en fait de grandes chances pour que les attitudes convenues que le snob estimera devoir adopter en vue de se *banaliser* au regard du groupe social auquel il rêve d'appartenir — et par référence auquel il finira par régler jusqu'à l'expression de ses états d'âme les plus intimes⁶ — apparaissent au contraire, observées à distance (et en particulier par les membres de son milieu originaire), comme parfaitement extravagantes. Les précieuses ridicules sont d'ailleurs là pour en témoigner: plus étroit est le cercle auquel le snob, véritable transfuge social, aspire à s'intégrer, plus arbitraires, plus incongrus apparaîtront au regard des tiers les signes de connivence — les mots de passe et les airs entendus — qu'il lui faudra exhiber à titre de marques de sa nouvelle appartenance et, corrélativement, plus forte sera son exclusion par rapport au reste du vaste monde. Pour qui n'appartient pas à la coterie des intimes ou au cercle des initiés, rien en effet de plus singulier, et de plus singularisant, que ce qui, "entre soi", passe justement pour aller de soi.

Mais la même constatation vaut aussi, en sens inverse, pour les paradoxes et l'"originalité" calculée du dandy, lui dont le plus cher souci est au contraire de se rendre inconfondable parmi les siens. À la différence du snob, qui par définition ne dispose pas, au départ, des attributs requis pour son intégration dans le milieu au sein duquel il vise à se hausser (mais qui en possède d'autres, suffisants pour l'en

exclure et dont il cherche par conséquent à se défaire), le dandy, ou celui qui est susceptible de le devenir, est nécessairement un sujet qui jouit dès le départ des qualités spécifiques auxquelles se reconnaît la "classe" d'un homme de sa classe: il se trouve d'emblée, lui, à la place même où le snob voudrait un jour arriver, celle de l'"homme du monde". Et c'est à partir de là, entre ses pairs — parmi les gens "distingués" dont il fait partie —, qu'il voudrait encore se *distinguer*: comment? Précisément, à défaut d'être par soi-même une personnalité d'exception, c'est-à-dire déjà un peu "ours" (mais ne l'est pas qui veut), en "faisant le dandy", c'est-à-dire en premier lieu, car c'est le plus simple, en cultivant délibérément, juste ce qu'il faut, les "mauvaises" manières — celles de "l'Autre" —, celles, par définition "aberrantes", "extravagantes" ou "scandaleuses" qui ont normalement cours hors du cercle auquel il appartient. Un rien de vulgarité savamment affectée peut alors passer pour le summum de la distinction.

III. Du jeu de pendule aux jeux de l'entre-deux

1. Est-ce à dire que le cercle se reforme et qu'à l'intérieur d'un univers clos par construction, on n'aurait affaire qu'à un nombre fini de signes destinés à changer de valeur chaque fois que changent les positions relatives de ceux qui, d'un côté, les exhibent ou qui, de l'autre, les déchiffrent? L'"autre monde" — le monde de l'Autre — n'est-il on somme, comme la lune, qu'un monde "comme celui-ci", "à qui le nôtre sert de lune"?

Pour comprendre les modalités de la production sociale des identités, on devine malheureusement qu'une logique purement relativiste de ce type, fondée sur la symétrie et la réversibilité, ne suffit pas. Les positions respectives ne font certainement pas que s'interdéfinir et s'échanger comme dans un jeu à somme nulle car, intuitivement, on sent bien qu'il y a "quelque chose" — dont il faudra essayer aussi de rendre compte — qui vient s'immiscer à la façon d'une fatalité dans ce bel ordre rationnel et qui fausse d'emblée le jeu, y installe la dissymétrie et la non-réversibilité, un dés-ordre qui n'est peut-être que la forme nécessaire de ce qu'on appelle le "sens": une orientation, une tension vers de nouvelles formes, induisant en conséquence soit un supplément soit, le cas échéant, une perte de signification, mais probablement jamais le simple retour au même, fût-il déplacé ou inversé.

Une première raison en est peut-être que même si, à une certaine échelle, les figures inventoriées se présentent comme des éléments évoluant harmonieusement à l'intérieur d'un système de positions stables, polarisées par rapport à un centre commun, il risque de ne plus en aller de même si nous envisageons ces mêmes figures à une

autre échelle. En particulier, qu'en sera-t-il lorsque nous essaierons de les saisir comme des formes disponibles non plus simplement pour la constitution des "styles" individuels, mais pour le modelage des identités collectives? On peut déjà prévoir qu'elles nous apparaîtront alors comme animées de mouvements beaucoup plus complexes à l'intérieur d'un univers probablement moins *homogène* que celui que nous nous sommes donné jusqu'à présent — un univers où les liens entre éléments pourraient par exemple ici se distendre alors même qu'ailleurs ils se resserreraient et où aucune position centrale privilégiée ne sera peut-être plus à même de servir de référentiel unique à l'ensemble des mouvements à prendre en compte. La notion même d'"identité" ne s'en trouvera-t-elle pas alors, à son tour, remise en cause? Car dans un champ gravitationnel qui, par hypothèse, ne serait plus uniforme — dans une société (à la limite) sans "pesanteur" —, à partir de quel sentiment de soi, et de l'autre, un "Nous" pourra-t-il donc se construire? Autant de questions que nous ne pouvons pour le moment que tenir en réserve.

Cependant, une autre intuition pousse aussi dans le même sens. En effet, l'espace social "réel", en tant qu'espace d'interaction au sein duquel les sujets se perçoivent, se connaissent et se reconnaissent les uns les autres, n'a sans doute pas non plus la *transparence* que nous lui avons implicitement attribuée. Ce n'est pas seulement que les mêmes objets ou les mêmes configurations changent d'aspect en fonction du point de vue à partir duquel on les observe. C'est peut-être aussi, plus tragiquement, que le "pouvoir voir" n'est jamais uniformément réparti entre les participants: comme si la lumière elle-même (cet élément premier sans lequel nul ne pourrait repérer la position d'autrui ni, inversement, chercher à donner une image déterminée de soi-même) n'était en aucun cas la même pour tous. Ainsi, les "Autres" — non pas les plus lointains mais ceux que l'on maintient juste à la marge —, à supposer qu'ils voient (ou qu'ils sentent, ou qu'on leur fasse suffisamment sentir) qu'ils ne sont pas exactement ce qu'ils "devraient être", comment, de là où ils sont, pourraient-ils saisir au juste ce qu'il leur *faudrait devenir* pour trouver un jour leur place admise "chez nous", c'est-à-dire à l'intérieur d'un monde apparemment tout proche mais dont les lois les plus intimes — non dites comme il se doit — leur échappent alors même que ce sont elles précisément qui définissent ces "petits riens" — un accent, une allure, un style mal embouché — à eux seuls presque suffisants pour nourrir l'ostracisme du groupe? Ne faudrait-il pas en fait que déjà, d'une certaine manière, ils "en soient", pour qu'ils puissent en pénétrer vraiment, et par suite en pratiquer — avec le "naturel", la "justesse", qui sont évidemment de rigueur — le "style de vie"? À défaut de cela, à quoi bon essayer de feindre? Quelques signes de connivence ponctuels ne sauraient durablement tromper personne, et moins que quiconque les juges avertis que sont par

vocation les membres du milieu dit "d'accueil". En ce sens, le marginal — le "vrai"? (celui qui sait à peine qu'il l'est) — pourrait être défini d'abord comme une sorte d'aveugle social: au pire, il ne voit pas (ne peut pas ou ne veut pas voir) que les autres, les voyants, le regardent; au mieux, il ne fait qu'entrevoir, mais diffusément, ce que, eux, ils ne voient que trop bien de lui.

À quoi s'ajoute encore le fait que si le jeu de la quête identitaire se joue toujours, comme on l'a déjà suggéré, à la fois sous les feux croisés de deux regards distincts — celui du groupe *ab quo* et celui du milieu *ad quem* —, ces deux instances n'ont de toute évidence pas le même poids. "Objectivement" d'abord, c'est-à-dire quantitativement, il y en aura en réalité toujours une qui, localement, tendra à écraser l'autre de sa masse, qu'on la mesure en termes démographiques, économiques, ou autres. Or le nombre en lui-même, on le sait, a aussi sa part dans l'émergence de la valeur, et c'est peut-être la raison pour laquelle on ne fait jamais "innocemment" partie d'une "minorité"⁷. Subjectivement, par ailleurs, on conçoit tout aussi difficilement comment les deux instances en question pourraient avoir l'une et l'autre le même "poids qualitatif". Car pour un sujet à cheval entre deux cultures, il n'y a sans doute jamais aucune *commune mesure* qui lui permettrait de comparer terme à terme la valeur de l'univers qu'il quitte mais auquel il continue, *volens nolens*, d'appartenir, et celle du milieu (ou, *a fortiori*, du pays) vers lequel il se dirige et auquel par hypothèse, bon gré mal gré, il s'identifie déjà au moins un peu: ces deux mondes, celui — "là-bas" ou "en bas" — d'où il vient et celui — "ici" ou "plus haut" — dont il est en train de se rapprocher sont pour lui, à proprement parler, incommensurables.

Toutes ces restrictions convergent en définitive sur une même interrogation: qu'on est-il dans ces conditions du "sujet"? Peut-on encore dire qu'il "choisit" quoi que ce soit, à commencer par son style de vie, manifestation supposée de son "identité"? Compte tenu de sa position de départ, sur laquelle il ne peut rien, son sort, de même que l'ensemble de ses conduites, ne seraient-ils pas bien plutôt fonction du hasard des rencontres qu'il fera ensuite sur son chemin, donc purement contingents et largement imprévisibles?

2. Mais l'aventure du sujet, et surtout le sens qu'elle prend pour lui en tant que "vécu", peuvent aussi être envisagés sous un angle un peu différent, peut-être plus fécond. Pour le définir, faisons d'abord le point.

Après avoir sommairement construit une série de figures et de trajectoires types, nous venons, plus expéditivement encore, d'organiser en réalité les principes mêmes de leur déconstruction en ôtant virtuellement toute compétence aux êtres de chair censés s'y projeter: que nous reste-t-il donc maintenant entre les mains? De fait, si "l'Autre", dont nous avions d'abord cru pouvoir capter les

positions et les parcours possibles à travers la reconnaissance d'un petit nombre de configurations interdéfinies, se trouve finalement égaré dans un espace social foncièrement hétérogène et acentré où, faute de coordonnées stables, il ne peut guère se repérer; si par ailleurs, faute d'un minimum de transparence, tout *savoir* certain lui échappe aussi bien relativement aux choses et aux gens qui l'environnent qu'à propos de l'image qu'il donne de lui-même dans leur contexte; si enfin, faute d'un quelconque méta-système axiologique — qui seul lui permettrait de trancher une fois pour toutes entre des univers de valeur que rien (hormis ses propres "intermittences du cœur") ne semble relier entre eux —, il n'est plus en mesure d'arrêter ce qu'en définitive il veut, alors, à quel genre de support avons-nous donc affaire pour la constitution d'une "identité"? De nouveau à un simple "simulacre"? — *E pur, si muove!* Si dépouillé, si fracturé, en un mot, si "déconstruit" soit-il, l'"Autre" remue encore. Il vit, il respire, il joue, il avance ou recule, il bouge. Mais alors, selon quelles lois? Peut-on, autrement dit, imaginer un second ordre de principes qui, sans pour autant invalider la mécanique élémentaire décrite plus haut, viendraient du moins la complexifier autant que de besoin?

Le meilleur moyen pour avancer avec l'espoir de trouver quelque réponse est peut-être, à ce stade, de retourner un instant un peu plus loin encore en arrière. Lorsque, avant de nous interroger ici même sur la manière dont l'"Autre" assume, masque, renie ou exalte l'"altérité" censée le définir, nous nous sommes intéressés à la diversité des postures à partir desquelles l'"Un" — notre M. Tout-le-Monde — se pense lui-même en fonction de la manière dont il localise et, par suite, traite ce qui délimite par différence son "identilé" propre, nous avons été amené à reconnaître, sémiotiquement parlant, deux grandes familles de sujets (Landowski: à paraître). La première regroupait les esprits qui, pour faire signifier le monde, se contentent d'opérer à l'aide de termes simples et univoques, définis sur la base d'oppositions catégoriques. Le Soi et le Non-soi étant alors conçus comme des contraires qui n'admettent entre eux ni conciliation ni chevauchement d'aucune sorte, tout ce que l'Un pouvait en ce cas trouver à dire à son "Autre" se résumait à l'alternative entre, d'un côté, un discours d'*assimilation* radicale: "Deviens tel que nous sommes, et tu auras ta place parmi nous", et, de l'autre, un discours d'*exclusion* pure et simple: "Retourne d'où tu viens, car tu ne seras jamais comme nous". Plus subtile, la famille non pas adverse mais complémentaire dont les attitudes devaient ensuite s'imposer à nous pour la construction d'un modèle visant à une certaine globalité se caractérisait quant à elle par des pratiques socio-sémiotiques — par un "discours" et des stratégies intersubjectives — articulées sur la mise en jeu de termes plus complexes et plus instables: en l'occurrence, sur l'exploitation des positions qui, dans l'organisation des

termes d'une catégorie sémantique, correspondent à ces zones de transition ou de passage entre les contraires que, techniquement, on désigne comme l'emplacement des "subcontraires".

C'est ainsi que nous avons été amené à analyser les tenants et aboutissants d'une série d'attitudes relativement équivoques qui impliquent, au minimum, la redéfinition de la place et du statut de l'"altérité". Une première formule consiste, de la part d'une collectivité, à reconnaître en son propre sein l'existence d'une certaine part d'"étrangé", voire d'"anormalité" — telle que l'incarne par exemple, traditionnellement, l'"idiot" du village. Certes, cette composante dérangeante de soi-même, on ne manquera pas de la mettre à l'écart — plus ou moins — mais, et c'est là l'essentiel, *sans pour autant aller jusqu'à l'exclure à proprement parler* car, dans un dispositif de ce type, elle restera effectivement considérée — et prise en charge — comme un élément à part entière de la totalité. Tel est le principe de ce que nous appelons les stratégies de *ségrégation*. Mais la collectivité peut aussi, selon un mouvement inverse, être conduite à découvrir, cette fois chez l'autre (l'étranger, le voisin, le voyageur de passage), les éléments d'une complémentarité bénéfique, quelquefois même indispensable au plein épanouissement de sa propre identité en tant que "Nous", à condition toutefois — et là aussi, cette restriction constitue le point essentiel — qu'on n'en vienne pas, à force d'attraction et de rapprochements mutuels, à laisser fusionner les deux identités ainsi mises en contact puisque cela reviendrait en fin de compte à réduire l'Autre au Même, autrement dit à l'assimiler. Tel est le principe central des stratégies d'*admission*, dénomination tout aussi conventionnelle que la précédente.

On le constate, le propre des attitudes de "ségrégation" et d'"admission" ainsi définies consiste, de la part du groupe de référence, à choisir, et surtout à essayer de maintenir un équilibre fragile entre deux pôles: entre les deux types de solutions extrêmes précédemment identifiées comme l'"assimilation" et l'"exclusion", autrement dit entre des formules possibles, par construction infiniment plus simples que n'importe quelle formule de compromis, et néanmoins repoussées... du moins "tant que ça dure". De la tension inhérente à toute position qui cherche ainsi à se maintenir dans l'"entre-deux" résulte ici, en particulier, le caractère incertain, précaire — et donc toujours relativement menaçant — des situations dans lesquelles, du même coup, l'Autre se trouve placé, qu'il s'agisse de la définition de son statut, ou même de ses chances de survie dans le milieu considéré: pour le moment simplement "ségrégé", il risque à tout instant l'exclusion; aujourd'hui "admis", c'est-à-dire valorisé précisément pour sa "différence", il se peut très bien qu'on lui enjoigne demain de s'aligner sur la normalité locale — autrement dit de s'assimiler — ou de partir. Dans l'équilibre improbable d'un tel système, où l'exception devient en quelque sorte la règle — mais une règle provisoire,

rétractable, entièrement soumise au gré de celui qui la pose —, le pire, comme on dit, "n'est pas toujours sûr". Le meilleur non plus.

3. Or, si l'on change maintenant de bord, il n'y a aucune raison de s'attendre à ce que les pratiques sémiotiques de l'Autre soient moins balancées, moins instables ou moins équivoques que celles dont l'Un se montre capable lorsqu'au-delà des opérations simples à partir des contraires — *conjoindre* (assimilation) ou *disjoindre* (exclusion) — il entreprend d'articuler ses comportements sur la base des termes "complexes" que nous évoquions tout à l'heure, c'est-à-dire des subcontraires de la même catégorie, obtenus par la négation des précédents; *ne plus conjoindre* (mais ne pas encore disjoindre): "ségréger" — ou bien *ne plus disjoindre* (mais ne pas encore conjoindre): "admettre".

De ce point de vue, le moment est venu de mettre en parallèle, par rapport à la catégorie générale de la "jonction", les deux séries que nous avons jusqu'à présent construites séparément mais dont il est clair qu'elles ne prennent tout leur sens qu'en se faisant face: soit, d'un côté, les "politiques" de "l'Un" et, placés en regard, les "styles" de "l'Autre":

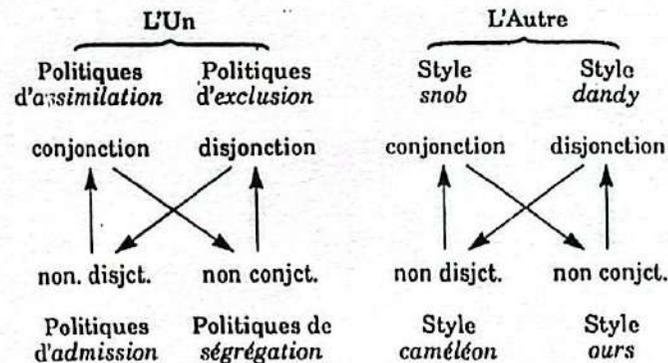


Schéma 2

Une fois ces deux diagrammes tracés, sans doute le plus naturel serait-il de passer tout de suite de leur simple juxtaposition à leur superposition afin d'examiner comment ils se combinent, et cela d'autant plus que le "mariage" paraît en l'occurrence aller de soi. Par exemple, le "snobisme" — ce choix de promotion par la conformité, si caractéristique du nouveau venu en train de se métamorphoser en

parvenu — ne "colle"-t-il pas à merveille avec son homologue du diagramme de gauche: ne vient-il pas "comme un gant" à la rencontre du projet d'assimilation conçu par le milieu d'accueil? Inversement, le "dandysme" de l'autre — cette exacerbation de la différence — ne fournit-il pas, pour les gens en place, le prétexte tout trouvé au développement de leurs discours d'exclusion? Ou encore, la part inguérissable et secrète de nostalgie qui hante le "caméléon" — lui qui, sans aucunement détoner dans le contexte si étrange (pour lui) où il vient se glisser, n'oublie ni ne reniera jamais "l'identité autre" (si l'on peut dire) qui reste la sienne en arrière-plan — ne constitue-t-elle pas à tout prendre la meilleure garantie qui soit pour une politique d'admission réussie, c'est-à-dire qui ne verse pas d'emblée dans l'assimilation? Enfin, la singularité irrécupérable de l'"ours" n'est-elle pas, pour ceux qui ont quotidiennement à la supporter (à "se la farcir", diraient en fait les intéressés), une donnée d'expérience suffisante pour légitimer qu'on le tienne à l'écart, parqué dans ses "réserves", en marge bien sûr, mais non pas exclu: au contraire, presque protégé!

Pour deux raisons convergentes, nous nous abstenons toutefois de développer ici ces perspectives. D'abord, quitte à superposer les deux diagrammes, on ne saurait se limiter à le faire terme à terme comme nous venons de l'esquisser; il faudrait aussi, et peut-être surtout — ce qui pour le coup nous entraînerait beaucoup trop loin — les confronter en en permutant systématiquement les termes (selon une procédure du reste maintenant familière en sémiotique [voir Greimas 1983: 82-90; Landowski 1989: 127-132]). Que se passera-t-il, par exemple, le jour où M. Tout-le-Monde — *assimilateur* par tempérament comme on sait, et donc "conjoncteur" — s'apercevra qu'au lieu d'avoir affaire à son Autre-de-prédilection (c'est-à-dire, par simple affinité structurale comme on vient de le voir, à un snob, lui-même en quête de "conjonction"), il se trouve en fait confronté — mettons — à un *caméléon*, autrement dit à un animal obéissant au principe de la "non-disjonction" entre les espaces, les temporalités, et les "identités" qui s'y inscrivent? De l'imposteur brusquement démasqué à l'espion (brûlé) en passant par le marane (trahi), les cas analysables, comiques ou tragiques, littéraires, politiques ou banalement quotidiens, venant illustrer ce genre d'accidents ne manqueraient pas: nous les réservons pour une étape ultérieure.

Car dans l'immédiat — et c'est la seconde raison de maintenir en ce point le "suspense" — avant de surprendre les rencontres de toutes ces figures prises deux à deux, il nous reste encore à explorer un peu plus en profondeur la grammaire qui commande de l'intérieur les comportements du second des partenaires en jeu.

IV. Les espaces de l'Autre

1. Si la question qui se pose n'est plus de savoir s'il faut, ou non, reconnaître à l'Autre une "complexité" de degré égal à celle dont témoigne le sujet de référence auquel il fait face, en revanche le vrai problème qui demeure est bien de trouver une manière adéquate d'en rendre compte — et cela autant que possible en des termes comparables (mais non nécessairement identiques) à ceux qui, précédemment, nous ont aidé à suivre les cheminements identitaires de l'Un.

Encore faudrait-il pour cela être sûr que notre propre manière de regarder ne fasse pas obstacle à la comparaison. Et de nouveau, c'est là affaire d'espace, et plus précisément de positions et de points de vue, à commencer par ceux que nous adoptons nous-même pour décrire ce qui "se passe". Or, si nous reconsidérons la formule programmatique que nous nous étions fixée au départ — "prendre le point de vue de l'Un", puis celui "de l'Autre" —, nous ne pouvons pas, maintenant que nous avons parcouru un morceau de chemin, ne pas voir qu'en fait le programme qu'elle définissait n'est pas exactement celui que nous avons suivi. Bien sûr, après avoir examiné (ailleurs) les stratégies du groupe de référence, nous avons (ici) "changé de point de vue" en focalisant l'attention sur celles de son "Autre". Mais peut-on vraiment dire pour autant que nous ayons fait notre son point de vue? — Évidemment non. Car même en cherchant des "explications" susceptibles de rendre compte des orientations que cet Autre adopte — mieux, même en essayant de "comprendre" le pourquoi des parcours qu'il effectue —, nous avons en réalité observé tout cela d'un point de vue qui, plutôt que "le sien", n'était sans doute, au mieux, que celui d'un tiers placé à bonne distance — quelque chose comme le "point de vue de Sirius" —, ou, au pire, que celui d'un méta-sujet implicitement placé au centre même vers lequel tout converge (ou à partir duquel tout diverge), en un point d'intersection qui, en ce cas, n'aurait rien perdu de son statut référentiel privilégié, en dépit du fait que nous l'ayons en partie vidé de sa substance en lui assignant, chemin faisant, le statut d'un pur simulacre.

On sait qu'en physique, ce genre d'aporie est aujourd'hui dépassable. Peut-il en aller de même dans notre domaine? Est-il épistémologiquement concevable de passer d'une physique des "particules" sociales fondée sur le schéma d'une "relativité restreinte" — qu'il lustre de façon très simplifiée le schéma 1 ci-dessus —, tout entier organisé autour d'un point focal stable (qu'on le considère comme fixe ou comme lui-même animé d'un mouvement de translation régulier), à une autre sémiotique des relations intersubjectives, qui, en s'inspirant, fût-ce de très loin, du système de la relativité "généralisée", serait capable de faire droit tout autant aux points de vue de l'Autre qu'à ceux de l'Un? Bien conscient de ce qu'un tel parallèle entre

disciplines aurait de dérisoire si on le prenait à la lettre, nous pouvons cependant entrevoir une piste qui, peut-être, va en gros dans la direction souhaitée.

Les espaces intersubjectifs que nous manipulons — ou que nous essayons d'imaginer ici — n'ont pas tous, en effet, les mêmes propriétés. Celui que nous avons utilisé méthodologiquement plus haut (et qui, il faut bien le reconnaître, ressemble étrangement à celui de M. Tout-le-Monde) se présente plus ou moins comme une simple toile de fond sur laquelle viendraient se détacher des unités discrètes, en mouvement certes, mais occupant chacune à chaque instant une place déterminée, "sa" place. Ainsi conçu, cet espace n'a pratiquement d'existence qu'en tant qu'il manifeste, ou qu'il figure, la "distance" séparant et autonomisant les unes des autres les unités qui le parcourent. Un peu à la manière du "vide" interstellaire, il n'a donc en lui-même, pour ainsi dire, aucune "épaisseur": d'où cette "transparence" et cette "homogénéité" apparentes que, plus haut, nous mettions déjà en doute (après les avoir présupposées). Quelles pourraient être alors, par contraste, les caractéristiques (compacité? hétérogénéité? élasticité? possibilités d'abolition ou, au contraire, d'infinisitation des distances?) de "l'autre espace", celles de l'espace social tel que le voit — et le vit — "l'Autre", si tant est que nous puissions les envisager vraiment, c'est-à-dire cette fois sans glissement de sens, de son point de vue?

La gymnastique qu'implique un tel décentrement n'allant aucunement de soi, nous nous en remettrons à une sorte de témoignage direct. L'exemple choisi, parmi beaucoup d'autres possibles, outre qu'il nous conduira, au-delà des différenciations entre les "styles" individuels, vers les problèmes plus généraux qui sont ceux de l'Autre en tant que *sujet collectif*, devrait permettre, nous semble-t-il, d'approcher une certaine pratique de la "marginalité" vécue — en tant qu'expérience de l'altérité — dans des conditions qui renvoient à une *spatialité "autre"*, en tout cas d'un degré de complexité légèrement supérieur à ce que nous avons rencontré jusqu'ici.

2. Rien de plus facile que de rencontrer le groupe qui nous servira de témoin si l'on se trouve à Paris. Nul besoin pour cela de se perdre dans quelque lointaine banlieue! Assez curieusement à première vue, pour trouver le type de "marginaux" auquel nous nous référons, c'est en effet en plein cœur de la ville qu'il faut aller, très précisément au carrefour même de toutes les mondanités locales — intellectuelles s'entend: au Centre Georges-Pompidou.

Là, sur le "parvis", se croisent chaque soir deux univers qu'*a priori* on ne s'attendrait guère à voir juxtaposés: le "gratin" de l'intelligentsia d'une part, son avant-garde, qui, logeant à deux pas sur la rive gauche, n'a eu pour arriver qu'à traverser la Seine; et d'autre part, venu on ne sait trop comment d'au-delà du "périphérique", ce

que le Tiers Monde dépose autour de la capitale de plus improbablement récupérable. Ainsi donc, sur cette place, et malgré l'incommodité bien connue de ses petits pavés inégaux (mais qui ont pour mission de nous rappeler la centralité géographique et historique du lieu), le "beau monde" marche en se pressant vers l'unique et étroite porte d'entrée de l'édifice. Car les choses sérieuses, bien entendu, se passent à l'intérieur, dans la chaleur des petites salles, et il ne faut surtout pas être en retard quand il s'agit, comme c'est ici le *must*, de post-modernité. Or, pendant ce temps-là, dehors, en plein vent, et mieux encore si l'air est doux, l'"autre" monde, celui qui nous intéresse, est déjà — à vrai dire depuis des heures — en train de se raconter des histoires dans toutes sortes de langues, dont certaines tout à fait impossibles à identifier, de vaquer à divers types d'échanges dont il n'est pas absolument nécessaire d'essayer de percer tous les secrets, de chanter à l'occasion, ou de tambouriner, mais sans prétention ni ardeur excessives, bref, de faire chacun pour son compte "comme chez soi", tout en se donnant vaguement tout de même, ce faisant, en spectacle les uns aux autres.

Devant cette scène schématiquement reconstituée à titre de "corpus" à analyser, à qui donc avons-nous affaire? Côté porte d'entrée, il ne se pose guère de problème de "lecture": c'est le défilé des coquetteries et des afféteries normales en cet endroit — un endroit presque aussi prestigieux qu'un collège de philosophie, sorte de colonie implantée rive droite où émigrent les beaux esprits dès que la nuit tombe. De sorte qu'avec un peu de chance, au milieu du flot des snobs ordinaires qui se hâtent vers les autels de la culture, on aura certains soirs plaisir à reconnaître — se détachant du geste ainsi que par le ton de la voix et un pas plus mesuré — un authentique dandy, quelquefois deux, formant couple, quelquefois même un peu plus, bientôt happés à l'intérieur du temple: peut-être eux-mêmes en seront-ils un jour les grands prêtres. Mais en attendant, nous avons tout le temps de nous retourner et de regarder aux alentours: alors, devant nous, cette foule hétéroclite, polyglotte, répandue de tous les côtés, apparemment sans destination et qui, de fait, restera là pratiquement jusqu'à l'aube, comment la qualifier dans les termes dont nous disposons? — Ours, dandys, quoi d'autre? En fait, on le sent bien, rien de tout cela ne convient parfaitement, comme si ces "marginiaux"-là ne jouaient pas vraiment le jeu.

Et c'est bien cela que M. Tout-le-Monde ne peut tolérer. On le comprend du reste. Non seulement voilà tout un quartier — pourtant soigneusement aménagé (et à grands frais) comme l'un de ces espaces "vitrines" où la ville cherche à se donner d'elle-même sa meilleure image — qui se trouve à présent monopolisé, défiguré par les "envahisseurs"⁸. Mais surtout, bien plus grave, en sont du coup perturbés en profondeur les principes mêmes d'une saine géométrie urbaine, de cette géométrie "euclidienne" (ou tout au plus new-

tonienne) qui fonde la lecture "normale" de la cité et le repérage mutuel des identités qui s'y côtoient. Passerait encore si, par exemple, on avait ici affaire à de véritables ours; et de fait, cette foule étalée tout à son aise d'un bout à l'autre de la place en a à certains égards l'allure, avec ce parfait "sans gêne", cette indifférence à peine croyable devant les regards perplexes, étonnés, ou même franchement réprobateurs du bon peuple qui passe. Mais les vrais "ours" sont au moins des animaux "de chez nous", ce qui, en l'occurrence, n'est visiblement pas le cas. Ce qui met les groupes ici présents en marge de la société ne tient pas, en effet, à ce qu'ils transgressent les canons d'une normalité qui, tout en étant "la nôtre", serait aussi, quoi qu'ils en aient (ou devrait être), la leur et qu'ils auraient décidé de rejeter (ou même qu'ils auraient "oubliée", comme le fils de famille laisse un jour tomber les bonnes manières apprises à la maison) — non, leur étrangeté renvoie *positivement* à une autre normalité qui par définition "nous" est étrangère: à la leur précisément, celle de leur univers pour ainsi dire importé ou reconstitué ici en bloc.

Par ailleurs, étant donné que cette radicale altérité, on ne cherche de toute évidence nullement à la cacher, pas même à l'atténuer par un minimum de discrétion, le simple bon sens paraît interdire de seulement se demander si, à défaut de mieux, ces gens relèveraient par hasard de la catégorie des "caméléons". Mais on ne saurait pas davantage les considérer comme des "dandys", car même en admettant que peut-être certains d'entre eux "en rajoutent" volontairement un tout petit peu dans l'exotisme ou le folklore, rien ne permet de généraliser et de dire, globalement, qu'ils fabriquent (artificiellement) ni même qu'ils exploitent (cyniquement) leur "différence", qu'ils la mettent en spectacle pour se mettre eux-mêmes en valeur par provocation. Non, encore une fois, ces gens sont "ce qu'ils sont" — ingénument (accordons leur au moins cela!) — et contents apparemment de l'être. Ce qui, du même coup, les situe aussi aux antipodes du genre "snob", qui supposerait quant à lui que, puisqu'ils sont à Paris, ils devraient chercher à se faire prondre, et ne pourraient pas déjà ne pas se prendre eux-mêmes, au moins un peu, pour d'authentiques "Parisians": voilà au moins une illusion qui leur sera épargnée.

3. Admettons par conséquent que cette population ne répond, si on l'envisage comme un tout, à aucun des types de figures, pris un à un, dont nous disposons pour le moment. Même si elle emprunte certains traits à l'un ou l'autre de ces types, elle n'en concrétise formellement aucun.

En ce cas, puisque nous nous sommes donné pour objectif de saisir autant que possible de "l'intérieur" le point de vue de "l'autre", pourquoi ne pas poser en quelque sorte à cette population elle-même la question de savoir pourquoi au juste elle paraît ainsi échapper aux procédures de discrétisation à la fois spatiale et

identitaire sur lesquelles se fonde notre système de reconnaissance. Autrement dit, où et comment cette population se "voit"-elle elle-même: où ces "marginiaux" se croient-ils donc? Ou encore, comment rendre compte du statut que peut revêtir pour eux, en tant qu'espace social, c'est-à-dire signifiant, cet espace central qu'ils viennent avec une telle constance occuper nuit et jour? Où se croient-ils — où sont-ils? La réponse tient en deux mots: n'en déplaise aux autochtones, ils sont ici *chez eux*. Comme si, paradoxalement, ce peuple "en marge" ne se sentait vraiment à sa place qu'au centre, et non à la périphérie! Ce qui peut effectivement se comprendre assez bien si l'on admet que le centre, précisément, à la différence de tout le reste, présente par construction cette vertu paradoxale d'être à la fois un plein et un vide — un lieu d'une extrême densité, où tout se "concentre", et un simple point de repère qui, en tant que tel, ne contient rien. Sans aucun doute, on s'oriente et on se définit par rapport à lui, on peut même à la rigueur y passer, mais nul ne saurait durablement s'y tenir: pour personne, le centre n'est à proprement parler un lieu "habitable". Simulacre construit par tous mais que nul ne peut s'approprier, c'est une sorte de "non-lieu", un *nulle part*.

Cela posé, ne serait-ce pas justement cet ensemble de propriétés attachées à la centralité même du lieu en question qui explique que l'Autre — non pas n'importe lequel, bien sûr, mais au moins un "Autre" d'un certain type, relativement complexe — vienne si volontiers s'y attarder. Partout ailleurs, et en particulier à la périphérie — dans ces banlieues où économiquement, administrativement, socialement, tout l'appelle (ou le repousse) —, être là, c'est effectivement toujours être banalement *quelque part*, c'est-à-dire sur place et nulle part ailleurs, comme assigné à résidence sur une portion finie et définie du territoire "d'accueil". À l'opposé, venir ici — au centre —, c'est échapper, au moins un moment, à cette assignation, c'est être "ici" sans y être (et en tout cas sans être "d'ici"), c'est être quelque part et nulle part à la fois — et donc c'est probablement aussi être en même temps *ailleurs*, par exemple à des milliers de kilomètres d'ici, encore "là-bas", chez soi, comme si on y était effectivement resté.

Dans ces conditions, ces groupes sur la place ne relèvent nullement, en définitive, de la catégorie des "inclassables". À bien y regarder, ne sont-ils pas tout simplement, à leur manière, de la race des *caméléons*? À ceci près, et il est vrai que la différence est de taille mais elle n'est pas contradictoire avec l'architecture du modèle que nous utilisons, qu'en arrivant "chez nous" ils n'ont pas changé, ni même envisagé de changer, si l'on ose dire, de "couleur". Reformulé en termes plus techniques, ceci revient à dire que dans le cadre du schéma 1, ils ne se situent pas, comme les caméléons ordinaires, quelque part sur le long de la flèche horizontale de gauche, en train de progresser doucement vers le terme de leur parcours, mais qu'ils réalisent d'un seul coup une sorte de court-circuit, d'aller et retour

immédiats entre l'ailleurs le plus lointain (et, diraient certains, le plus archaïque) et l'ici-maintenant (celui des rendez-vous de la "post-modernité"). Le "style" qui les caractérise en propre ne tient-il pas justement à l'instantanéité de ce va-et-vient sans cesse répété qui fait qu'à la limite, pour eux, "ce monde" et "l'autre monde" n'en font plus qu'un et que l'on peut dire aussi bien qu'ils sont à la fois dans l'un et l'autre ou qu'ils n'appartiennent à aucun des deux. Non pas, assurément, que la métamorphose que supposerait leur stabilisation, même provisoire, et par suite leur intégration, même relative, dans "notre" espace-temps leur soit par nature impossible (nombre de leurs congénères témoignent en fait du contraire par leur "adaptation"), mais pour cette bonne raison que même si, physiquement, ils ne sont bien sûr plus *là-bas*, rien ne les oblige pour autant, ni même sans doute ne les incite à envisager d'"être" désormais simplement — trivialement? — *ici*, et rien de plus. Au contraire, ayant quitté leur univers d'origine mais ayant su trouver tant bien que mal en terre étrangère un espace disponible où le reconstituer, ils ont l'art d'être encore chez eux tout en étant, puisqu'il le faut, "chez nous".

Comment une telle ubiquité ne rendrait-elle pas au premier abord quelque peu problématique le repérage de leur identité?

NOTES

- 1 Voir Landowski (à paraître). Ce texte constitue en fait le premier volet d'une recherche plus générale dont le présent article forme, lui, la deuxième partie. Voir aussi Landowski (1991, 1989 et 1986).
- 2 L'analyse méthodique de ces configurations fera l'objet du troisième et dernier volet de cette étude, à paraître ultérieurement in *Nouveaux Actes sémiotiques*.
- 3 Voir Landowski (à paraître).
- 4 Genre rhétorique en vogue que nous ne confondons pas, faut-il le souligner, avec l'analyse méthodique et critique des procédures concrètes, notamment argumentatives, de la discrimination. Voir par exemple, sur ce dernier point, Calame (1989 et 1992) et Jackson (à paraître).
- 5 Nous reviendrons par la suite plus explicitement sur les critères d'ordre "jonctif" (conjonction, disjonction, et leurs variations) qui sous-tendent la distribution des positions ici esquissées. Soulignons simplement pour le moment que ce sont eux qui garantiront la possibilité de mettre directement en correspondance le présent modèle avec celui proposé dans le premier volet de ce travail, lui aussi articulé à partir de cette catégorie syntaxique élémentaire (voir Landowski (à paraître: note 8)).
- 6 "Le vrai 'snob', observe Paul Valéry, est celui qui craint d'avouer qu'il s'ennuie quand il s'ennuie; et qu'il s'amuse, quand il s'amuse" (1941: 148).
- 7 Voir, pour une première approche sémiotique des implications de la quantité, Fontanillo (éd.) (1991: avant-propos) et Greimas et Fontanillo (1991).
- 8 Ce mot, comme on sait, est d'un ancien président de la République. Sera-ce une conclusion pour les "onvahis" de savoir que de Madrid (plaza de España) à Londres (Leicester Square) en passant par São Paulo (praça da Sé), Amsterdam ou Montréal, le même phénomène "affecte" en réalité désormais à peu près toutes les grandes métropoles?

BIBLIOGRAPHIE

- BENVENISTE, Émile (1900) *Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Éditions de Minuit.
- CALAME, Claude (1989) "Pratiques discursives de l'asile en Suisse: assimiler pour refouler." *Revue suisse de sociologie* 16(1): 75-94.
- (1992) "La Suisse refuse d'affronter le problème de l'asile en face." *Le nouveau quotidien* (11 août).
- FONTANILLE, Jacques (éd.) (1991) *Le discours aspectualisé*. Limoges/Amsterdam: PULIM/Benjamins.
- GREIMAS, Algirdas Julien (1983) *Du sens. II*. Paris: Seuil.
- GREIMAS, Algirdas Julien et Jacques FONTANILLE (1991) *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*. Paris: Seuil.
- JACKSON, B. S. (à paraître) "The Construction of Jewish Identity in the Israel Supreme Court." *International Journal for the Semiotics of Law*.
- LANDOWSKI, Éric (1985) "Eux, nous et moi: régimes de visibilité." *Mots* 10: 9-16.
- (1989) *La Société réfléchie. Essais de socio-sémiotique*. Paris: Seuil.
- (1991) "Eux et nous: notes pour une approche sémiotique de l'altérité sociale." In *Fremde der Gesellschaft*. Éd. M.-Th. Fögen. Frankfurt-am-Main: Max Planck Institut-V. Klostermann.
- (à paraître) "Quêtes d'identité, crises d'altérité." In *Multiculturalism and the Crisis of Difference: Proceeding of the Colloquium "A Common European Identity in a Multicultural Continent"*. Eds. Süheyla Armetel et Deniz Sengel. Istanbul: Bogazici Universitesi-CECA.
- VALÉRY, Paul (1941) *Mélange*. Paris: Gallimard.

RÉSUMÉ

Cet article s'inscrit dans le cadre de travaux visant à dégager un petit nombre de principes d'organisation élémentaires relatifs à la construction du rapport "nous/eux". Partant d'un système de stéréotypes identitaires fixé par un groupe "de référence" — ici le milieu de "l'homme du monde" —, on explore quatre types de stratégies de repérage correspondant à autant de "styles de vie": le *snob*, le *dandy*, le *caméléon* et l'*ours*, corrélatifs des politiques d'*assimilation*, d'*exclusion*, d'*admission* et de *ségrégation* du groupe de référence. Le modèle proposé, usant d'une syntaxe de la jonction (con-/dis-jonction), ne repose pas, toutefois, sur une logique purement relativiste fondée sur la symétrie et la réversibilité, dans la mesure où apparaissent des figures complexes comme celle des "marginaux" évoqués dans l'exemple du Centre Georges-Pompidou, étudié en conclusion, où il apparaît que l'"ubiquité" des sujets autres rend problématique tout repérage identitaire sur la base d'une unité donnée.

ABSTRACT

This article is situated within the framework of research whose goal is to identify a small number of elementary principles of organization concerning the relationship between *nous* (us) and *eux* (them). Using a system of stereotypes that pertain to identity and that are determined by a particular reference group — the milieu of the "high society" —, the author examines four types of referential strategies, corresponding to four lifestyles: the *snob*, the *dandy*, the *chameleon*, and the *bear*, which are the correlates of the politics of *assimilation*, *exclusion*, *admission*, and *segregation* with respect to the group of reference. The proposed model, which uses a syntax of junction (con- and disjunction) is not, however, based on a purely relativist logic founded on symmetry and reversibility. Instead, complex figures are involved, such as the marginal figures evoked in the study of the Georges Pompidou Centre in the concluding section of the article. Here, it appears that the ubiquity of "other" subjects

renders problematic any referential construction of identity which is based on a particular unity.

ÉRIC LANDOWSKI est directeur de recherche au C.N.R.S. (Paris). Il a été responsable des *Actes sémiotiques*, co-rédacteur, avec Jacques Fontanille, des *Nouveaux Actes sémiotiques* et rédacteur en chef de la *Revue internationale de sémiotique juridique / International Journal for the Semiotics of Law* (Liverpool, Deborah Charles Publications). Il a publié, notamment, *La société réfléchie. Essais de socio-sémiotique* (Seuil, 1989).