

La ville à l'épreuve des quartiers: le point de vue des autres

Pour situer le texte: *retranscription d'une intervention devant des directeurs du secteur médico-social, en formation à Lyon dans le cadre de l'ARAFDES, ce texte a été publié sous le titre "Le point de vue des autres", comme un chapitre de l'ouvrage intitulé "La ville à l'épreuve des quartiers, textes rassemblés par Jacques Désigaux et et Mohammed Seffahi, pp. 65-76, Rennes, ENSP, 1996". Faute d'avoir obtenu à temps un texte établi par l'auteur, les coordinateurs de l'ouvrage s'étaient résignés à le transcrire, le mettre au net et le sous-titrer eux-mêmes – dans une fidélité parfaite à la lettre et à l'esprit de l'intervention. Il est ici reproduit avec un très petit nombre de rectifications de forme, les commentaires en marge reflétant les réflexions de l'auteur au moment de sa mise en ligne (février 2010), y compris des éléments figurant dans les notes de l'intervention initiale qui avaient été omis dans l'exposé oral.*

Mots-clés: *banlieues, migrants, double culture, mésinscription, entre-deux, identité, inquiétante étrangeté, espace, praticiens du social, vide identitaire, travail de re-culturation*

Tout le monde sait que cette question des quartiers chauds, des banlieues est une question hyper-médiatisée, hyper-politisée, très à la mode. Elle est donnée comme une réalité. La télé filme cette question. Puisqu'on la voit, c'est qu'elle existe. Elle est donnée dans son objectivité présumée. Elle est on ne peut plus réelle, au sens banal du terme et au sens que la psychanalyse donne à ce terme.

Mais je me méfie toujours des questions dont l'objectivité est donnée d'avance. Je me demande toujours ce que cachent ces évidences qui crèvent les yeux.

Je ne vais pas vous dire que la question n'est pas réelle. Mais, dans la logique du même soupçon que j'évoquais à l'instant, je me méfie toujours, bien que je ne fréquente qu'eux par profession, des gens qui travaillent pour le bien des autres, quand il s'agit d'autres qui n'ont pas, de par leur position, les moyens de prendre la parole à leur propre compte. Les gens qui parlent au nom de quelqu'un d'autre me semblent parler d'abord en leur propre nom, en toute bonne foi bien entendu. Pour penser un objet qui n'a pas la parole, il faut bien lui prêter sa propre parole, ses propres repères, ses propres questions. À ne jamais se poser la question de là où on pense l'autre, on lui prête avec beaucoup de tranquillité, de bonne conscience et de bonne foi, sa propre parole.

Je prends souvent l'exemple des cahiers de doléances de la Révolution française. Les cahiers de doléances, tout le monde a été convié à les rédiger, la paysannerie en particulier. Mais il y avait toujours quelqu'un qui prenait des notes et celui qui prenait des notes savait écrire ; cela s'est passé au deuxième, au troisième, quatrième degré. Finalement, quand les cahiers de doléances sont arrivés à l'assemblée constituante, étrangement, ils exprimaient parfaitement les doléances de la bourgeoisie urbaine, mais celles des paysans - pourtant ils avaient été conviés, on leur avait demandé leur avis, on avait bien noté tout ce qu'ils avaient dit - n'étaient pas exprimées. Trois mois après, ils ont pris leurs faux et se sont mis à brûler les châteaux. Peut-être que quelque chose s'était perdu entre le moment où on leur avait demandé leur avis et le moment où leur avis était devenu la politique de l'Assemblée constituante. Cette histoire me sert de guide chaque fois qu'une question se met en forme de proche en proche, pour devenir une question politique, une question technique, une question urbanistique, une question sociologique, etc.

Bon, évidemment c'était encore les Etats Généraux au moment de l'arrivée des cahiers. Ils ne se sont proclamés "Assemblée nationale Constituante" que le 9/7/1789

Ce qui pourrait passer pour un simple vagabondage académique hors de propos pour des questions aussi sérieuses, ne se révèle pas si hors de propos que ça. Parce qu'essayer de se poser la question de ce qu'on met, soi, dans une question, peut être un peu un garde-fou par rapport à la facilité qu'on a à projeter sur les autres. C'est une autre façon de dire que la seule personne qui s'intéresse à moi, c'est moi et que quand les autres s'intéressent à moi, c'est d'abord à eux qu'ils s'intéressent – et éventuellement à moi, s'il se trouve qu'on est dans une alliance objective, mais il faut prouver alors qu'il y a effectivement alliance et ce n'est pas si facile à prouver. Il faut qu'il y ait convergence entre les enjeux de celui à qui je m'intéresse et les miens.

En général, ça ne plaît pas beaucoup de prendre une question comme ça. Je dis question faute de mieux. Une question suppose un énoncé avec sujet, verbe, complément et un point d'interrogation à la fin. Il faudrait plutôt parler de point souffrant, de point d'irritation. Un point souffrant ne trouve pour s'énoncer, pour se représenter que l'emblème de quelque chose d'hyper-réel. L'hyper-réel est toujours dans le registre de ce qui fait violence, de ce qui fait irruption dans tout un chacun sur le mode de la violence, avec une charge d'imaginaire et d'émotion qui a pour effet d'empêcher de penser, de geler le processus de la pensée. C'est en général pour qu'on ne vienne pas nous embêter avec les racines subjectives de ce point souffrant.

C'est un remake pour moi parce qu'il y a dix ans je crois, un colloque s'était tenu à Lyon 2 sur l'enfant de la double culture. Les organisateurs m'avaient dit qu'il fallait absolument que je vienne et je leur disais que moi, enfant de la double culture, je n'en étais pas. Je ne voyais pas pourquoi on me demandait de venir en parler. Ce n'était pas mon histoire. En revanche, il me semblait que je pouvais en parler parce que, si, c'était justement mon histoire, mais autrement. C'était peut-être mon histoire et la vôtre aussi, mais qui se déguisait, qui se donnait comme emblème celle du Beur du coin. C'était bien commode d'avoir les Beurs sous la main pour représenter des choses peut-être difficiles à dire de nos propres places. Du coup, ma ques-

tion était : « En quoi sommes-nous tous des enfants de la double culture ? » Parce que si nous n'étions pas de quelque manière enfants de la double culture, les autres, les vrais enfants de la double culture, on s'en foutrait complètement. La preuve que nous en sommes, c'est qu'on ne s'en fout pas et que « ça nous interpelle quelque part ».

La question posée aujourd'hui est la même. Mais ce qui est intéressant, c'est qu'à l'époque elle était posée autrement. Pourquoi cette question ? En quoi est-ce la même ? Qu'est-ce que ça veut dire, dix ans après, de la poser autrement ? Au lieu de la poser à partir de la double culture ou des migrants de la deuxième génération qui étaient la mode de l'époque, pourquoi est-elle posée en termes de ville et de quartiers ? Pourquoi se met-on à parler des quartiers chauds ? Alors qu'il me semble que c'est exactement la même question, les mêmes enjeux, la même population qui est visée. Comme par hasard, la question est arrivée après les scènes d'émeutes des Minguettes et de Vaulx-en-Velin. Nous savions depuis longtemps qu'il y avait des rodéos à la Grapinière. Tout d'un coup les journaux et « monsieur tout le monde » s'en sont aperçu. Alors, la question des migrants de la deuxième génération était devenue une question politique de première envergure pour tout le monde. La même histoire avec le Mas-du-Taureau ou avec le Val Fourré, dix ans après, on se met à en parler en termes de quartiers et de ville. Je me suis demandé pourquoi. Je ne suis pas sûr d'avoir la réponse mais en tout cas la question mérite d'être posée. La façon dont on pose une question est peut-être aussi intéressante que la question elle-même.

Allusion à la fois aux événements de 1981 dans la banlieue lyonnaise, qui inaugurèrent pour le grand public la question politique des "quartiers chauds", et aux émeutes d'octobre 1990 à Vaulx-en-Velin, encore fraîches dans les mémoires au moment de cet exposé.

Une culture de l'entre-deux

C'est la même question, parce que ce qui les relie, outre le fait que ce sont les faits et gestes violents de la même population, ou des petits frères de la même, dix ans après, c'est qu'il est question de la marge. Le mot a été extrêmement galvaudé, mais je le prends au pied de la lettre. La marge est ce qui n'est ni dans la feuille ni hors de la feuille, c'est la zone qui est à la limite

entre le dedans et le dehors. De ce point de vue, il y a un signifiant qui est aveuglant, c'est que les banlieues on les trouve partout, y compris à la Croix-Rousse. Il n'en est que plus intéressant de voir que peut-être la banlieue fascine à cause de ce qu'elle évoque symboliquement. La banlieue est bien l'entre-deux entre le dedans et le dehors de la ville. C'est une frontière qui est une zone incertaine, qui n'est ni la ville ni la non-ville. De ce point de vue, il est bien possible que les banlieues, au sens géographique du terme, renvoient métaphoriquement à ce que j'ai coutume d'appeler les banlieues sociales, c'est-à-dire la masse des populations qui ne peuvent se désigner que comme n'étant qu'en « ni... ni », ou entre deux. Le thème de la banlieue, comme le thème de la marge et comme d'autres thèmes que je vais évoquer, nous font tous converger sur cette thématique de l'entre-deux.

La culture contemporaine se donne à nous comme une culture de l'entre-deux, succédant à la culture classique, celle qui se met en place à partir de la Renaissance, qui était au contraire une culture des frontières. Aussi bien dans l'espace géographique que dans l'espace symbolique, que dans tous les domaines de la pensée, la pensée occidentale raisonne en « ou bien... ou bien ». On est ou dedans ou dehors. Par conséquent, les frontières sont représentées comme linéaires. On les franchit d'un pas. Cela succède à une autre culture : la culture de l'espace neutre, d'un espace de néant social comme les forêts qui séparaient les espaces sociaux positifs, réels, si bien que la question de la frontière n'était même pas posée. D'une certaine façon, le Moyen Âge ne se pose pas la question de la frontière. Il n'y a pas besoin alors de se poser cette question parce qu'on sort de quelque part, on traverse un espace qui est nul et on se retrouve ailleurs. Au milieu de cet espace nul, il y a des gens qu'aujourd'hui on dirait à la marge, des brigands, des errants, des pèlerins, il y a tout un monde mais il n'est pas entre-deux, il est nulle part. Il est hors espace social.

Nous sommes donc dans un nouveau système de représentations de l'espace social et de l'espace signifiant : l'espace social comme métaphore de

En approfondissant mes connaissances sur le haut Moyen-Âge, je me suis aperçu que les choses étaient beaucoup plus compliquées: il y a bien une marge qui fait glisser progressivement des espaces socialisés vers les espaces sauvages, faits surtout de forêts et de marécages: l'entre-deux est entre dedans et dehors, et non entre deux espaces humanisés et socialisés. Il reste que la question de la frontière n'y est pas posée...

l'espace du sens ,dans lequel nous sommes hantés par des représentations de l'entre-deux.

De même, en psychiatrie, il y avait un objet à l'écart, une curiosité qu'on appelait l'état limite. C'était un fourre-tout où l'on mettait ce qui ne se laissait pas assigner aux deux espèces nobles de la névrose et de la psychose, avec l'idée qu'on était dans l'une des deux, et qu'on basculait de la névrose à la psychose de la même manière qu'on basculait de la normalité dans la folie. Basculer de la normalité dans la folie, c'était franchir les murs de l'asile. De façon ponctuelle on passait de l'état de normalité à l'état de folie, on passait du dehors de l'asile au dedans de l'asile avec des murs.

Cette époque qui a fait tomber tous les murs (les murs de l'école, les murs de l'asile, les murs de la prison pas encore mais... ce sont les derniers qui restent) est aussi l'époque qui se met à prendre en considération des catégories intermédiaires. Des catégories sont dans le « et... et » en même temps que dans le « ni... ni ». Elles sont à la fois ceci et cela sans être ni ceci ni cela. Avec une question qui surgit dans les trente dernières années et qui prend une place démesurée, cette fameuse question de l'identité.

Il y a peut-être une représentation implicite de l'identité du genre « je sais qui je suis, je sais ce que je suis, je sais comment me nommer et le fait de me nommer, de me désigner comme appartenant à une certaine catégorie sociale, si je mérite un certain substantif, ça veut dire qu'un certain nombre de connotations me sont applicables. » Si on est dans l'entre-deux, la question « qui suis-je ? » devient comme une espèce de point de fascination, comme le miroir ; psychanalytiquement, elle redonne une place énorme à ce qu'on appelle le registre du narcissisme autour de ce vide identitaire. Vide identitaire qui est contemporain de cette généralisation des entre- deux, dont la banlieue est probablement une métaphore. Ce n'est pas par hasard que les catégories qui la représentent se retrouvent refoulées dans ces zones intermédiaires. Ce qui n'a pas toujours été le cas. Par exemple, sur le plan urbanistique, avant Haussman, les catégories sociales se retrouvent mélangées

dans l'espace urbain. Elles n'habitent pas au même étage de la maison, mais elles ne sont pas stratifiées par zones concentriques autour des centres. Cette représentation d'une zone autour des villes qui est la zone où les marges sociales se développent est relativement récente. Il y a probablement eu au Moyen Âge des choses comparables puisque la notion de banlieue est une notion médiévale.

Cf. commentaire page précédente: cette petite phrase montre que je pressentais déjà la complexité de la question.

Les nouvelles couches moyennes ont pris une place démesurée dans la société contemporaine avec le développement du tertiaire non marchand, elles ont fait exploser la stratification entre bourgeoisie, prolétariat et paysannerie. A une époque récente, une certaine pensée (qui se prétendait marxiste) désignait de façon très simple : on appartenait à une classe sociale ou à une autre. Le baccalauréat a été pendant longtemps un brevet de bourgeoisie avec des signes extérieurs, tout ce que Bourdieu a pu analyser autour des signes de distinction. Pendant un siècle, et avant avec d'autres distributions, une appartenance sociale était claire. On était d'ici ou d'ailleurs, cela se reconnaissait à la façon de parler, de s'habiller. Cela se connaissait à tout ce qui fait signe dans un espace social. Ces frontières sociales se sont retrouvées dissoutes, attaquées de toutes parts et remplacées par des continuums.

Les endroits où l'on se pose le type de questions que nous nous posons aujourd'hui, autour du "social", s'adressent essentiellement à ces nouvelles couches moyennes qui ne sont certainement pas identifiables sur le même mode que les appartenances de classe d'il y a encore quelques décennies.

Le migrant, l'étranger venu chez nous, pouvait apparaître, il y a dix ans (quand on se posait la question de la double culture), comme une zone intermédiaire entre deux cultures. Une culture qui n'était ni l'une ni l'autre mais qui pouvait relever de l'une et de l'autre. On peut dire que la banlieue et la double culture peuvent s'analyser comme deux métaphores de la même chose. C'est peut-être là que se pose la question : pourquoi ce glissement ? pourquoi, aujourd'hui, parler des quartiers plutôt que de la double culture ?

Inquiétante étrangeté

D'abord, il est question de l'espace. La double culture parlait aussi d'espace mais elle parlait de l'étranger. L'étranger vient d'un espace lointain. Il vient d'ailleurs. L'étranger est parlé depuis l'exotisme. Par rapport à la double culture, les travailleurs sociaux s'interrogent parce qu'ils ne comprennent rien aux Maghrébins. Maintenant ils commencent à comprendre un peu mais arrivent les Turcs et des Asiatiques... On se retrouve avec des vagues successives en disant « on n'y comprend rien, ils ne sont pas de chez nous ». Alors, on fait venir un spécialiste qui vient nous raconter comment ils sont chez eux, là-bas, loin, avec un discours exotique. On va faire venir un ethnologue qui va expliquer comment ça se passe au Maghreb, chose tout à fait intéressante sauf que, quand on n'y est plus et qu'on est ailleurs, ce n'est plus vrai. Parler de leur culture d'origine n'éclaire pas plus sur les gens qui peuplent les banlieues, parler de "l'être entre deux cultures", cela donne d'autres éléments pour comprendre. Mais parler de l'exotisme, de là-bas, c'est substituer une représentation à une réalité. Ce qui m'intéresse, c'est cette prégnance de l'exotisme, cette figure de l'étranger comme incarnant encore le « là-bas », le dehors, comme nous parlant encore d'une possibilité de trier dans le monde le dedans et le dehors. Foucault dit dans L'histoire de la folie qu'il faudrait écrire une histoire des limites, de ce qu'une société se donne elle-même comme représentant ce qu'elle n'est pas. En faisant cela, elle parle d'elle. En parlant de l'étranger, même de l'étranger parmi nous, on est pris dans un mouvement, dans une tentative pour le renvoyer chez lui. Certains disent cela avec beaucoup de tranquillité et sans y mettre de formes mais peut-être qu'inconsciemment, il y a un mouvement pour le renvoyer à son appartenance d'origine, là-bas, loin, pour refaire fonctionner les catégories de l'exotisme, la figure du métèque.

Quand on se met à parler de quartiers, il n'y a plus d'exotisme. Les quartiers sont dedans. Les quartiers sont dans la ville. Ce qui me rappelle encore Foucault et le début de L'histoire de la folie. Ce mouvement où, au

XVI^e siècle, celui qui incarne la marge, la déviance, celui qui fait insulte à la culture, qu'est-ce qu'on en fait ? On l'expulse. Parce qu'il y a un dehors pour l'expulser, toutes ces zones de forêts, etc. Quand il n'y a plus de dehors pour l'expulser, qu'est-ce qu'on fait ? On l'expulse dedans, on le met dedans, on l'enferme. Enfermer, c'est une autre façon de mettre dehors en créant des inclusions dans l'espace social. Il me semble qu'on voit là un mouvement de ce type, qui désignait l'objet comme celui qui appartenait à dehors, loin, qu'on se met à parler comme appartenant à un dedans isolé, dans un ghetto, dans des inclusions dangereuses. Ce n'est plus le dehors qui est à la fois fascinant et dangereux, ce sont des boucles à l'intérieur de l'espace social. C'est exactement le mouvement de l'enfermement au XVII^e siècle. Il y avait des non-lieux sociaux mais à l'intérieur.

Le quartier change de sens. Pendant très longtemps, le quartier a été l'espace de familiarité et d'intimité par rapport à une grande ville désignée comme hostile, le quartier a été le village à l'intérieur de la ville. Il est intéressant de voir le quartier devenir emblème de l'étrangeté menaçante à l'intérieur de la ville. Il y a une inversion manifeste du rapport symbolique.

Dix ans après, je me suis dit que la question est la même mais que c'était comme s'il était de plus en plus difficile de l'expulser symboliquement en la renvoyant à l'étrangeté. Elle se rapproche. Ce n'est plus l'étranger, ce sont les quartiers de la banlieue. J'aurais envie de dire : « Allez Français, encore un petit effort ! » À force de mûrir la question, on finira par prendre conscience qu'à travers ces emblèmes, c'est de notre ville, de notre rapport à notre espace socialisé qu'il s'agit. C'est de notre propre sentiment d'étrangeté dans cet espace que nous parlent ceux qui nous en donnent une représentation insupportable parce que caricaturale. Ce qui fait violence est presque toujours quelque chose que je connais bien en moi et que je ne veux pas connaître, mais que quelqu'un me met devant les yeux d'une telle façon que je ne peux pas ne pas le voir parce qu'il l'a porté à l'extrême caricature. La caricature me permet de renier ce quelque chose, parce que ce n'est quand

même pas moi ! La violence des banlieues nous parle peut-être de quelque chose qui nous est totalement étranger, incompréhensible, « l'inquiétante étrangeté » dont parle Freud, mais en même temps, cette inquiétante étrangeté, on sait qu'elle nous parle de quelque chose de nous. Quelque chose que nous connaissons sous une forme « soft », à peine audible ou à peine dicible, mais qui résonne.

Mutations de l'espace

La violence n'est jamais qu'un signal d'alarme. C'est toujours là où le sens fait défaut que la violence vient marquer cette rupture dans l'ordre du sens. Je prends souvent la métaphore tectonique, géologique. Où y a-t-il des tremblements de terre ? Où y a-t-il des volcans ? Là où il y a des failles dans l'écorce terrestre et en même temps, c'est là aussi que l'écorce terrestre est en train de se reconstituer, de se créer. Il se crée de la nouvelle substance parce qu'il y a des fissures dans l'écorce.

Ce qui amène à s'interroger sur à quel point une culture, quelle qu'elle soit, ne peut opérer que dans la mesure où elle est inscrite dans l'espace. Ce qui est déposé dans les signifiants linguistiques, les mots et même au-delà dans les signifiants para-linguistiques comme les œuvres d'art, les représentations, etc. ne tient que si c'est relayé par un espace organisé selon la même structure. Ce que les Grecs disaient déjà avec leur représentation du cosmos, avec un renvoi permanent de l'ordre des mots à l'ordre du monde. On a essayé de mettre le monde en ordre, on n'a pu le faire que parce qu'une société nous a fourni des mots, du sens, des repères, de l'ordre linguistique, mais elle n'a pu le faire elle-même que si elle a été en mesure de mettre en ordre l'espace à l'image de sa pensée. C'est pourquoi la cité grecque est ordonnée de façon homogène à la pensée grecque. Le village est ordonné selon une culture rurale. Les ethnologues savent à quel point l'habitat, l'organisation de l'espace sont des voies d'accès essentielles pour comprendre une culture.

La rapidité extrême avec laquelle les sociétés industrielles ont transformé l'espace, et en particulier la coupure qui a duré quelques années sur le plan de l'urbanisme et de l'architecture, a été monstrueuse. L'espace, tout d'un coup, surgissait, bousculant, émiettant les repères culturels qui étaient plus ou moins homogènes. En deux ou trois générations, il y a eu une accumulation extrêmement rapide de mutations dans l'ordre du sens qui ont été redoublées par des mutations dans l'ordre de l'espace. Il y a discordance entre ce qui est à l'œuvre dans les identifications, dans l'appropriation d'une culture déposée dans la génération des parents qui elle-même a repris ce qui était déposé dans la culture de ses propres parents, et qui l'a transformé, mais transformé à un rythme qui ne fait pas déchirure dans la trame du sens. Si la transformation s'accélère au delà d'un certain seuil, il y a des effets qui sont ressentis subjectivement comme des effets de rupture. À ce moment-là, toute l'énergie psychique se retrouve absorbée par la tentative de reconstituer, de refabriquer du sens dans un environnement qui n'arrête pas d'envoyer des messages discordants et contradictoires à cause de la rapidité des mutations culturelles et historiques, mais aussi à cause de l'universalisation des échanges culturels, qui fait que pour que notre monde soit en ordre, il faudrait un estomac d'autruche pour pouvoir incorporer dans notre ordre interne les cultures du monde entier.

Mes notes d'intervention disaient "La violence sur la place vide des signes organisateurs... violence d'un espace-temps discordant à nos identifications précoces: qui d'entre nous en est indemne?"

Malaise dans la génération

Autre point qui me paraît essentiel, et qui se retrouve dans une autre métaphore privilégiée, celle des racines. Les racines sont dans un rapport spatial qui est à la base de l'arbre. Elles partent de la terre. Elles parlent du lien à la terre, à la terre mère, la mère patrie. Il me semble que les racines disent bien à quel point l'ordre spatial, qui s'évoque avec toutes les métaphores de la terre, et l'ordre temporel, qui renvoie à la généalogie, à l'histoire signifiante qui se transmet de génération en génération, sont la même chose. Cette discordance de l'espace, de notre espace concret à tous avec ce qui

nous a été légué, parle surtout de la discordance intergénérationnelle. Il n'est pas possible de ne pas en parler parce qu'il est probable que c'est essentiellement de ça qu'il est question, du fait que les uns comme les autres, immigrants ou pas, nous sommes pris dans un défi gigantesque qui est de tenter de sécréter de l'identité sur le fond d'une rupture massive des identifications, sur le fond d'une invalidation, d'une disqualification radicale du passé. On peut avoir des rêveries passéistes, ça ne change absolument rien, c'est une façon de s'illusionner. On n'a pas le choix. Il n'empêche qu'une culture qui désigne l'avenir, le futur comme dépositaire de la clé du sens est bien embarrassée pour gérer le travail d'identification au sens étymologique du terme, dans le sens de fabrication d'identité de chaque sujet.

Le dernier point que j'avais envie d'évoquer s'adresse plus particulièrement à nous, à vous et moi étant donné que nous appartenons aux mêmes couches sociales et que nous sommes pris plus ou moins dans le même système de pratiques sociales. Jusque-là, tout ce que j'ai dit est vrai pour « monsieur presque-tout-le-monde » et pour les gens qui sont dans le social, toute cette grande nébuleuse qui a surgi comme des champignons après la pluie en l'espace d'une génération. À une époque, on créait un nouveau métier tous les jours dans ce registre-là, avec une démographie galopante, des effectifs qui ont été multipliés par dix ou par cent en à peine une génération, tout un monde entièrement nouveau. Bien sûr il y avait des racines aussi. Il y avait des enseignants, des clercs, des curés, des médecins, mais avec un mode d'inscription dans la société globale complètement différent, méconnaissable. Ces praticiens du social au sens large du terme n'aiment pas les technocrates. Tellement pas qu'on se demande pourquoi ils les détestent autant. Cela me fait penser aux curés et aux instituteurs qui se disputaient. Pourquoi se disputaient-ils ? Parce qu'ils étaient pareils. Ils étaient pareils en incarnant des positions idéologiques antagonistes. L'un mangeait chez le châtelain du village, l'autre mangeait chez le député radical de la ville. À part ça, ils étaient à peu près dans la même position sociale, c'étaient des paysans pro-

mus, qui étaient passés les uns par l'école normale, les autres par les séminaires. Rien ne ressemblait plus à une école normale qu'un séminaire et vice-versa. Ils se retrouvaient pris dans des disciplines très comparables. Ils étaient pareils. C'est pour ça qu'ils se disputaient. On ne se dispute bien qu'avec son semblable. On n'est jamais en colère que contre soi-même. La dispute met toujours en scène des contradictions internes. Ce que je voulais pointer, c'est que la technostructure, nous en sommes. Ça nous plaît ou ça ne nous plaît pas mais nous fonctionnons sur les modèles de la technostructure. La technostructure est la couche sociale dominante des cultures néo-industrielles et nous avons ses modes de fonctionnement.

Nous sommes pris dans une contradiction gigantesque entre les effets de désidentification liés au processus que j'ai évoqué auparavant, et par lequel nous sommes probablement les premiers touchés à cause de cet effet de couches sociales entièrement nouvelles. Nous sommes tous des migrants de quelque part et nous sommes tous des traîtres par rapport à l'histoire de nos parents. Nous avons tous de la trahison à régler par rapport à notre généalogie. C'est peut-être dans cette zone de l'espace social où nous sommes que cette histoire est la plus concentrée. Ce vers quoi nous sommes tirés, par rapport au fonctionnement de la technostructure, est un mode de fonctionnement qui est organisé autour de ce que l'on peut appeler « l'illusion prométhéenne » (Prométhée était allé prendre le feu aux dieux). On peut fabriquer une théorie de façon volontariste, ordonnée et pensée selon une vérité scientifique, si on apprend bien la théorie, on va pouvoir refaire ce qui se fait tout seul dans toutes les sociétés et dans toutes les cultures. La culture s'organise. Jacques Désigaux disait : « Il nous faudrait inventer un mythe. » Je lui disais : « Tu veux inventer des mythes, mais personne n'invente les mythes. » Les mythes sont produits dans un échange multivoque entre sujets. Personne ne sait où ils s'élaborent, comment ils s'élaborent. Ils sont une entrée en résonance, une mise en équilibre d'un échange de sens et personne ne les contrôle. Les travailleurs sociaux veulent réinventer les familles. Ils ont des

Un sous-titre s'insérerait ici dans les notes "Prométhée effrayé"

théories pour ça. On est savant, on va refaire les familles ! On va redistribuer les rapports de sens dans les familles. Et puis les urbanistes vont réinventer la ville avec leurs planches à dessiner. Non seulement ce n'est pas simple à faire objectivement, mais surtout ce n'est pas simple à faire subjectivement. C'est-à-dire que ne réinvente pas papa-maman qui veut. En même temps, le mode du défi existe. L'organisation psychique nommée perversion marche comme ça. La culture dont on sort était organisée sur le mode de la névrose, la nôtre ne peut être organisée que sur le mode de la perversion, c'est-à-dire du grand scénariste. Je réécris le scénario. Le pervers est celui qui réécrit le scénario du désir. Il fait comme s'il pouvait réinventer son propre désir. Mais le désir nous prend sans qu'on sache comment, pas au bon moment, jamais comme on veut... Ça ne marche pas.

Pour un sociologue qui dit « on ne change pas la société par décret », combien sont dans le rêve, non pas de changer la société par décret mais d'être le conseiller du prince qui, lui, va changer la société par décret. Pas seulement la société mais l'espace, le sens, l'art... on va tout réorganiser. Seulement, que fait-on de l'extraordinaire culpabilité qui nous écrase pour cette transgression ? Avant l'urbaniste, je parlais de l'architecte. Je me rappelle que je ne voulais pas construire de maison, il me fallait une maison déjà construite. Il m'a fallu un moment pour comprendre que c'était une atteinte que je ressentais comme extrêmement transgressive par rapport au corps maternel. Une maison qu'on a construite n'a pas le même effet que la maison qu'on a reçue et qu'on a réinventée en même temps : on refait son art de vivre avec ce qu'on trouve. Il n'est pas simple d'être architecte.

On ne peut s'en tirer qu'en étant pervers. Ce n'est pas possible autrement. C'est là que je voulais en venir. On n'est pas fâché que les urbanistes se soient plantés. Je crois que ça nous paraît très moral. Ça nous dédouane de cette position prométhéenne à laquelle nous convie l'inscription technos-structurelle qui nous met en demeure de savoir ce qu'on fait et de le faire en fonction d'un savoir. Tout le monde sait que lorsqu'on débute dans ces mé-

tiers du social, on tremble, on est éperdu de trouille à l'idée qu'il va falloir être comme si on était savant alors qu'on sait qu'on ne sait pas grand chose. On ne comprend pas grand chose aux quartiers, aux familles, etc. On court derrière une compréhension qui nous échappera toujours. On est placé là, obligé de savoir, supposé savoir. L'urbaniste aussi est supposé savoir comment les gens seront bien pour habiter. Après les gens viennent. Comme on ne leur a pas donné le mode d'emploi, ils s'en fabriquent un. Dans les années cinquante, les ruraux qui débarquaient dans les HLM mettaient des patates dans la baignoire. Ils n'avaient jamais eu de baignoire chez eux, ils ne savaient pas à quoi ça servait mais en revanche, les patates, il fallait bien les mettre quelque part ! L'architecte n'avait rien prévu pour mettre les patates. Il ne peut pas penser à tout, mais il est supposé pouvoir penser à tout. Peut-être qu'à cause de cette énorme culpabilité liée à la position transgressive de la technostructure au sens élargi du terme, on est content de se planter. On est très triste mais on est rassuré, il y a une morale.

La question de l'éthique se pose sur ce point aveugle lié à la position prométhéenne. On sait faire plein de trucs techniquement, mais on est bien en panne par rapport aux effets sur notre structure inconsciente. On essaie de mettre des règles de déontologie à la place. En fait, la seule question c'est que si le feu du ciel ne s'abat pas sur Don Juan, sur celui qui transgresse, Prométhée est très malheureux. Du coup, on se raconte des histoires catastrophiques à propos de ces quartiers parce que ça nous fait écho, cette punition de l'urbaniste, du politique ou du technocrate. Cela nous rassure. On sait que quand on se plante, on est très mal mais je crois que si on ne se plantait jamais, on serait encore plus mal. On se demanderait vraiment si on n'a pas volé le feu aux dieux. Le soupçon d'avoir réussi à voler le feu aux dieux est probablement quelque chose d'impossible, quelque chose que l'humanité ne peut pas se permettre. C'est à relier au fait qu'on ne fabrique pas le monde dans des éprouvettes. Du coup, nous avons le sentiment, en étant associés à un système qui nous raconte que nous devons réinventer le monde, que nous

portons une atteinte épouvantable à là d'où nous venons. Ce faisant, nous assassinons nos parents, nos grands-parents et nos arrière-grands-parents. La douleur cachée dans la technostructure est peut-être essentiellement dans ces origines perdues. C'est pourquoi ceux dont on sait clairement comment ils ont perdu leurs origines nous intéressent tant que ça. Parce qu'ils donnent une image visible de ce qui nous travaille sur le mode d'un soupçon obscur, sur le mode d'une souffrance inconsciente.

Une culture en gestation

Par rapport à la question posée, je me disais que la méconnaissance qu'elle fabrique est justement de ne plus voir que comme catastrophique ce qui n'est peut-être pas de la pure catastrophe. Il y a une image qui m'a frappé lorsqu'on a fait sauter les tours des Minguettes. Ces fameuses tours des Minguettes avec lesquelles on nous avait rabattu les oreilles pendant dix, quinze ans en nous disant qu'elles étaient l'horreur de l'horreur, que si on avait voulu fabriquer de la délinquance, on n'aurait pas fait mieux, qu'elles étaient vraiment la négativité à l'état pur. Mais on nous a montré aussi que les gens qui avaient passé leur enfance dedans avaient les larmes aux yeux. C'était leur histoire, leur espace. C'est-à-dire que, pas comme les urbanistes l'avaient voulu mais à leur façon, ils s'étaient refabriqué de la culture.

On s'aperçoit, au moment où l'on crie à la déculturation, qu'il y a peut-être de la culture qui s'est refabriquée. J'ai peur que l'imagerie nous interdise de voir autre chose que de la catastrophe dans ces effets de violence qui sont pensés comme de la pure négativité. On oublie de penser que la violence est peut-être du sens en train de naître. Après tout, quand les canuts sont descendus de la Croix-Rousse en 1831, ils ont été décrits comme de la pure négativité, comme du non-sens, dans les mots de l'époque. En 1831, il n'était absolument pas lisible qu'il s'agissait de la culture ouvrière en train de naître. Ça a été violent. Il ne faut pas oublier que la violence est peut-être du sens qui cherche à renaître, comme il peut, faute de mots, faute de signifiants or-

donnés. Mais ça prend beaucoup de temps. Ce qui est compliqué, c'est qu'on est dans une société du changement technique relayé par du changement culturel qui fait que la désorganisation de sens va peut-être plus vite que le travail des sujets pour en refaire entre eux. Ce travail est toujours à l'œuvre. Je reprendrai ma métaphore tectonique, les volcans et les tremblements de terre, c'est de la terre en train de naître. Sur les endroits où les continents s'écartent, il y a du magma qui remonte mais qui refroidit et qui fera de la terre. Ce sont de nouveaux continents en train de naître.