

## Prises, réserves, épreuves

Isaac Joseph

Communications, Année 1997, Volume 65, Numéro 1

p. 131 - 142

[Voir l'article en ligne](#)

### Avertissement

L'éditeur du site « PERSEE » – le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation – détient la propriété intellectuelle et les droits d'exploitation. A ce titre il est titulaire des droits d'auteur et du droit sui generis du producteur de bases de données sur ce site conformément à la loi n°98-536 du 1er juillet 1998 relative aux bases de données.

Les oeuvres reproduites sur le site « PERSEE » sont protégées par les dispositions générales du Code de la propriété intellectuelle.

#### Droits et devoirs des utilisateurs

Pour un usage strictement privé, la simple reproduction du contenu de ce site est libre.

Pour un usage scientifique ou pédagogique, à des fins de recherches, d'enseignement ou de communication excluant toute exploitation commerciale, la reproduction et la communication au public du contenu de ce site sont autorisées, sous réserve que celles-ci servent d'illustration, ne soient pas substantielles et ne soient pas expressément limitées (plans ou photographies). La mention Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation sur chaque reproduction tirée du site est obligatoire ainsi que le nom de la revue et- lorsqu'ils sont indiqués - le nom de l'auteur et la référence du document reproduit.

Toute autre reproduction ou communication au public, intégrale ou substantielle du contenu de ce site, par quelque procédé que ce soit, de l'éditeur original de l'oeuvre, de l'auteur et de ses ayants droit.

La reproduction et l'exploitation des photographies et des plans, y compris à des fins commerciales, doivent être autorisés par l'éditeur du site, Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation (voir <http://www.sup.adc.education.fr/bib/> ). La source et les crédits devront toujours être mentionnés.

*Isaac Joseph*

## Prises, réserves, épreuves

D'abord, des choses simples. Déjà dites par Henri Gaudin, l'architecte, Jean-Christophe Bailly ou François Maspero<sup>1</sup>. Une ville conçue comme rassemblement de « cellules », une architecture qui aurait pour seul souci le logement sont inévitablement inhospitalières parce que sans profondeur, sans espacement. « Des dedans sans dehors », dit Gaudin.

Reconnaissons toutefois que, pour traiter des rapports de la ville et de l'hospitalité, on ne peut plus poser la question du seul point de vue de la maison. René Schérer a rappelé, ici même, la distinction que fait Kant entre le droit d'accueil, chez soi, et le droit de visite, comme hospitalité minimale et universelle.

J'aimerais d'abord revenir sur cette distinction, en mettant entre parenthèses provisoirement l'opposition du chez-soi et de l'espace public, pour m'attarder sur deux « formules » de l'hospitalité et de l'épreuve qu'elle constitue. De quel étranger parle-t-on au juste lorsqu'on s'interroge sur le devoir d'hospitalité ? Ne faut-il pas distinguer deux épreuves et deux modalités de l'engagement ?

1) Il y aurait ainsi l'hospitalité correspondant à une injonction transcendante et sacrée qui commande d'accueillir l'homme en trop. Cette expérience de l'hospitalité, relation vulnérable par définition, peut se modaliser de différentes manières. Elle peut se transformer en charité et commander de sauvegarder une place pour le pauvre ou l'homme de passage, ou au contraire en « bannissement » et éloigner, interdire le séjour du criminel, du clandestin ou, dans l'espace domestique lui-même, de celui qu'on ne veut plus voir<sup>2</sup>. Elle peut s'inverser encore en hostilité : la relation à l'étranger se retourne et le désigne comme intrus, menaçant le chez-soi, c'est-à-dire menaçant la place elle-même et le sens de la place. Or l'on sait que le sentiment de ne plus être chez soi peut apparaître hors de toute menace exercée sur l'espace privé. L'intrusion est une catégorie qui peut valoir aussi bien dans l'espace des rencontres.

2) Et il y aurait une autre forme d'injonction, immanente cette fois, se donnant comme obligation de respecter les présupposés ou les usages, c'est-à-dire les formes d'autorégulation d'un monde commun. Ce qui est présupposé alors, c'est le principe de réciprocité, non seulement comme forme de l'échange mais comme réciprocité des perspectives, possibilité de regarder les choses du point de vue de l'autre. Cette relation est également vulnérable du fait même de la présomption d'égalité qui la constitue : qu'est-ce au juste que nous avons en commun ? Que partageons-nous ? Mais aussi : que pouvons-nous rendre de ce que nous recevons ? Quelle est la consistance du « comme si » qui nous fait égaux en humanité ? Qu'est-ce qu'une société de pairs ?

S'il faut distinguer ces deux formules de l'hospitalité – abstraites, j'en conviens –, c'est que, du point de vue de la ville et de l'urbanité, les deux épreuves, celle de l'autorégulation « sociable » et celle du face-à-face avec l'intrus, sont également structurantes, mais la deuxième est autrement plus critique. Pour l'essentiel, et dans la mesure où la sociologie urbaine ne passe pas son temps à faire la morale aux aménageurs, la question de l'hospitalité d'une ville et d'une société urbaine décline les attendus du principe d'accessibilité et les conséquences de la multiplicité des perspectives.

Reste que le modèle d'urbanité démocratique auquel on aboutit ainsi ne suffit sans doute pas à décrire ce qu'est réellement l'« épreuve de l'étranger<sup>3</sup> ». C'est pourquoi je me permettrai, en fin de parcours, de rappeler ce que disent de cette épreuve les théories de la traduction (W. Benjamin et A. Berman). En un mot, l'expérience de la traduction n'est pas seulement accueil, dans sa langue, de la langue de l'autre, mais élargissement, violence faite à sa propre langue à partir de la langue de l'autre.

### ***L'hospitalité de la ville.***

Dans le champ de compétences de la sociologie urbaine, il nous faut, pour commencer, nous demander ce qui, de la ville, relève du droit de visite au sens de Kant. Après tout, on pourrait faire une anthropologie des milieux urbains différenciés et de leur inégale hospitalité selon les populations, les quartiers, les formes d'habitat. Si on retient pourtant la distinction proposée par Ulf Hannerz<sup>4</sup> entre une anthropologie *dans* la ville et une anthropologie *de* la ville, il nous faut réfléchir à une configuration singulière de déterminants.

Rappelons donc que, de G. Simmel à L. Wirth, une ville se caractérise par trois traits :

– l'hétérogénéité rassemblée des populations ou, ce qui revient au même, l'étrangéité proche ;

– la densité des relations, c'est-à-dire la multiplicité des allégeances et des appartenances, qui a pour conséquence que le connu se définit toujours « par ailleurs », est pris ailleurs ;

– la superficialité des échanges, qui peut prendre deux formes opposées : le nivellement et la banalisation, ou l'individuation et l'excentricité ostentatoire.

Dans cette configuration, la tradition de l'écologie urbaine propose – et on sait que c'est un point controversé – de ne pas dissocier ce qui relève des espaces, de leur agencement et de leur distribution, et ce qui relève des cultures et des langages (comme en témoignent l'expression « culture objective » et le couplet « métropole et vie de l'esprit » chez Simmel, la notion de « région morale » chez Park, ou celle d'espace public). Reste que j'ai préféré distinguer, pour les besoins de l'analyse et pour dissocier les destinataires, le registre de l'espace et celui des langages.

Remarquons en passant, pour ce qui concerne l'espace, ce que les urbanophobes ont maintes fois noté : les villes accueillent tellement qu'elles dévorent. Pour Rousseau, par exemple, elles sont doublement dévorantes : parce qu'elles fabriquent des déserts autour d'elles et parce qu'elles suppriment la distance en elles. « L'haleine de l'homme est mortelle à ses semblables. » Il faut donc... « les tenir à quelque distance les uns des autres ».

### *La ville accessible.*

S'il fallait résumer en une formule les études destinées aux gestionnaires d'espaces publics et portant sur les qualités d'hospitalité de ces espaces, on pourrait dire qu'elles entendent leur rappeler que tout usager est virtuellement incompetent, susceptible de vivre un « handicap de situation ». Il s'agit donc d'une formule de l'accessibilité. En plagiant le langage publicitaire d'Apple (à propos du Macintosh), on dirait qu'un espace devrait être conçu comme étant destiné « au reste d'entre nous ». Cela ne veut pas dire que l'utilisateur ordinaire soit un être passif demandant à être assisté ; au contraire, la revendication des associations de handicapés est clairement une revendication d'autonomie, et toutes les politiques d'aménagement en direction des personnes âgées dépendantes insistent sur la nécessité de sauver à la fois leur activité et leur capacité de coopération sans les ségréger par des mesures qui leur seraient destinées spécifiquement.

L'enjeu à la fois politique et technique de ces études consiste à montrer que les aménagements d'accessibilité sont un investissement de moder-

nisation réaliste dans des sociétés urbaines vieillissantes et un indice d'hospitalité minimale susceptible d'être apprécié de tout un chacun. On peut citer pour mémoire le succès de la Cité des sciences et de l'industrie de La Villette ou le métro de Tokyo, qui sont des espaces accessibles pour ces usagers « pas comme les autres » que sont les enfants.

Ce qu'il faut souligner, en tout cas, pour ce qui concerne l'hospitalité, c'est que ce n'est pas une affaire de frontières ou de limites d'un lieu : l'hospitalité d'une ville définie comme système d'activités se pose tout au long d'une chaîne qui va du bâti aux espaces publics et aux réseaux de transports. C'est une des limites du transfert de concepts de la sphère privée au domaine public puisque l'expérience des usagers et des aménageurs d'un espace public commence par la prise en compte d'une succession ou d'une superposition de seuils.

Conjuguer activité et incompétence, c'est penser un espace dans lequel on aurait implanté des modes d'emploi, des indices permettant de définir les contextes et d'exploiter les ressources disponibles. A partir de ce principe, se décline toute une série de recommandations qui portent sur l'espace physique – pour les personnes dites à mobilité réduite – ou sur l'espace sensible, c'est-à-dire sur le confort visuel et sonore des espaces de circulation, sur les modes d'exposition ou d'information de l'espace de communication.

Ce que l'espace, mais aussi le mobilier urbain ou les équipements et objets techniques, peut offrir à un usager comme être agissant ou parlant, ce sont des *prises*. Une prise, ou *affordance*<sup>5</sup>, est une disponibilité pratique dans un contexte et pour une activité donnés. C'est, par exemple, le cendrier pour le fumeur – il indique les endroits où l'on peut fumer ou écraser sa cigarette – ou, pour l'alpiniste, une prise dans une paroi. De manière générale, évaluer l'hospitalité d'un espace, ce serait donc s'interroger sur la politique de l'offre qu'il met en œuvre, sur le degré auquel il nous regarde, nous *invite* à prendre place, par les yeux (c'est dans le domaine de la vision que les travaux de l'écologie de la perception se sont développés), mais aussi par les pieds, les mains. Les formes ordinaires de savoir pratique et d'expertise corporelle qui conviendraient le mieux à ce paradigme pragmatique sont celles d'un *opportunisme méthodique*, capable d'exploiter les ressources de la place, de s'arranger des occasions qui se présentent.

Mais il faut préciser tout de suite que si l'écologie de la perception de Gibson réussit à s'affranchir d'une vision calculatrice et stratégique de l'usage, c'est qu'elle part d'un postulat qui fait de l'homme ou de l'animal percevant un « être de locomotion ». Elle se libère de l'idée de la perspective parce qu'elle fait de toute perception une perception en mouvement, tournant autour de son objet, l'explorant de plusieurs points de

vue. Le point d'observation d'un espace n'est jamais celui d'une perception fixe, mais celui qui nous le présente du milieu de la multiplicité de perspectives, et donc à partir de celle qui s'offre en ce moment à autrui.

Dans le domaine des déplacements, la question de l'organisation des opportunités qu'offre un espace équivaut à la part d'intelligence « déposée » qui permet de cadrer l'expérience du déplacement et de la rendre confortable sur les plans cognitif et pratique. Les spécialistes du domaine des transports montrent que cette organisation des opportunités décide du choix du mode de déplacement le plus adapté à une série d'activités. Dès lors que l'on conçoit le déplacement non plus seulement comme un trajet tendu entre deux points (domicile-travail, par exemple), mais comme un enchaînement (revenir du bureau, faire ses courses, aller chercher le gamin à l'école et passer chez le fleuriste), il y a des modes plus « adhérents » que d'autres<sup>6</sup>, autrement dit qui permettent de combiner ou de connecter plusieurs activités dans un même trajet. Le choix de la voiture contre le métro s'explique souvent par sa capacité à « adhérer » à l'espace.

Pour terminer sur ce chapitre de l'hospitalité comme système de prises offertes par un espace, il faut signaler les travaux consacrés à la mesure des conditions de félicité embarquées dans un espace public ou dans un « lieu-mouvement ». La plupart d'entre eux oscillent entre deux approches. Certains tentent de mesurer les configurations sensibles de l'espace – qualités de réverbération, d'exposition, de surexposition – pour constituer un répertoire des effets sonores ou visuels. D'autres utilisent une méthode plus ethnographique de « parcours commentés » pour décrire les épreuves et les obstacles d'un déplacement dont on a fixé les consignes, l'incompétence de situation fonctionnant alors comme analyseur des prises disponibles dans un contexte d'intelligence distribuée<sup>7</sup>.

### *Les gestes et les mots de l'hospitalité.*

Le fait qu'un usage soit une activité située est un point difficile à faire admettre dans les milieux de la sociologie urbaine. La suspicion peut s'expliquer de plusieurs manières : crainte d'un retour aux approches fonctionnalistes ; survivance des vieilles oppositions entre des théories comportementalistes, qui réduisent la part de ce qui est observable, et des théories phénoménologiques, qui se perdent dans le vécu, les représentations et l'imaginaire ; doute sur la nécessité d'investir dans un outillage coûteux d'observation et de description des activités. Toutes ces explications sont valables. Reste que l'intérêt de l'objet « espace public » pour le thème de l'hospitalité, c'est qu'il permet de revenir sur le couple

espaces et cultures urbaines en ancrant la notion d'activité située dans une expérience.

« L'expérience de l'immigré, c'est la désorganisation sociale vue de l'intérieur. » Cette formule connue de Park, qui est à l'origine de la fascination sociologique pour l'expérience migratoire, nous dit que le sociologue s'intéresse moins à l'immigré dans sa spécificité et dans sa différence culturelle, au partage entre ce qui relève de la culture d'origine et ce qui appartient à la culture de la société d'accueil, qu'à ce qui fait de lui un *tout-venant* et au travail de socialisation de celui qui n'est pas chez lui. Or c'est précisément ce qui intéresse la sociologie urbaine, puisque celle-ci prend pour objet le rapport entre deux expériences, privée et publique, entre l'univers du chez-soi et celui de la rencontre, entre la familiarité d'un cercle de voisins et l'accessibilité aux espaces publics, le domaine de tout un chacun. Ce travail de socialisation, la sociologie urbaine l'analyse autrement que la sociologie de l'éducation et de la famille, parce que l'altérité qu'il lui faut prendre en compte n'est pas celle d'autrui, mais celle parfois de « n'importe qui », d'une « non-personne » côtoyée dans un métro ou dans un taxi mais que nous ne reverrons pas, avec qui le lien n'est pas de même nature que le travail d'intercompréhension avec celui qui ne parle pas la même langue.

L'expérience migratoire a posé, pour notre siècle et dans son vocabulaire, la question du *sens commun*, qui était déjà celle des Lumières. Pour Kant, les Lumières n'avaient qu'une consigne : « Fais un usage libre et public de ta raison. » Est raisonnable, du point de vue d'un droit cosmopolite, une opinion susceptible d'être avouable, accessible à l'imagination d'un public rassemblé pour en juger. Pour l'anthropologue d'aujourd'hui, la question demeure, mais le jugement devient plus problématique : comment se fait-il que nous réussissions à nous comprendre ? Comment ne pas avouer que, le plus souvent, l'honnêteté nous commanderait de dire à l'étranger, comme le suggère R. Sennett : « Je ne vous comprends pas » ? Autrement dit, le fait de la diversité proche est venu troubler la question de l'accessibilité. Le phénomène urbain comme mode de vie, c'est précisément cet accès problématique aux modes de vie et aux langages de l'autre. Et c'est, par là même, le développement, pour ceux qui ont à vivre en mitoyens tout en négociant le *sens commun* de l'intervalle qui les sépare, de compétences qui ne sont plus simplement des compétences d'appartenance (des compétences de *membres*) mais des *compétences de rassemblement*. Compétences essentielles du passant, qu'étudie l'ethnographie des lieux publics ; compétences tout aussi essentielles de ceux qui vivent, entre privé et public, dans deux cultures et qu'étudie l'ethnographie de la communication.

Un certain nombre de traits de l'expérience urbaine peuvent être ainsi

déclinés comme des extensions, sous la forme de catégories de la raison civile et urbaine à la fois, de ce que l'expérience migratoire condense. On peut ainsi comprendre ce qu'il en est de l'*hybridation culturelle* que produit la ville : non pas seulement métissage démographique des populations, mais mixage culturel des compétences et des manières de faire ou de parler. Et on peut comprendre ainsi que le combat que menait l'écologie urbaine des années 20 continue dans d'autres termes.

Combat d'abord contre les formules complaisantes du droit à la différence. Il peut sembler paradoxal d'affirmer que c'est au contraire le *droit à l'indifférence* qui constitue la forme efficace de la culture de l'hospitalité en ville. Quels sont en effet les gestes et les mots de l'hospitalité ? En quoi consiste le travail de communication, verbale et non verbale, dont nous pouvons dire qu'il satisfait aux exigences de l'hospitalité minimale ? Qu'est-ce au juste qu'une *ouverture* ? Et, puisqu'un geste d'hospitalité est un engagement, qu'est-ce qu'un *engagement minimal* ?

J'aimerais rapporter un souvenir de vacances en Yougoslavie vieux de trente ans. Sur une plage de la côte dalmate, un groupe d'hommes et de femmes africains, entrant dans l'eau, encerclés et harcelés par une meute d'enfants et d'adultes, agressifs et moqueurs, palpant les boubous. Obscénité naïve de la fascination exotique. Dans mon souvenir, c'est l'épreuve majeure de l'étrangéité : le droit que s'accorde l'autochtone à ne rien cacher de sa curiosité, de sa fascination ou de sa répulsion, la jouissance sans entraves du regard inquisiteur. L'envers de l'hospitalité. La démonstration que les frontières peuvent être abolies à Schengen et demeurer partout ailleurs, dans l'espace civil de rencontre avec l'étranger, sur une plage ou dans le métro, jugées aux strictes apparences et, bien sûr, le plus souvent au faciès.

Premier travail d'ouverture donc, premier engagement : l'*inattention civile*. Voici comment Goffman la définit : « Elle consiste à montrer à autrui qu'on l'a bien vu et que l'on est attentif à sa présence (lui-même devant en faire autant) et, un instant plus tard, détourner l'attention pour lui faire comprendre qu'il n'est pas l'objet d'une curiosité ou d'une intention particulière. En faisant ce geste de courtoisie visuelle, le regard du premier peut croiser celui de l'autre, sans pour autant s'autoriser une "reconnaissance". Lorsque l'échange se déroule dans la rue, entre deux passants, l'inattention civile prend parfois la forme suivante : on jette un œil sur autrui à environ deux mètres de lui ; pendant ce temps on se répartit par gestes les deux côtés de la rue, puis on baisse les yeux à son passage, comme pour une extinction des feux. C'est là peut-être le plus mineur des rituels interpersonnels, mais celui qui règle constamment nos échanges en société<sup>8</sup>. »

L'inattention civile est une forme importante de l'interaction non foca-



lisée, mais c'est aussi une manière d'atténuer l'observation. Précisément parce qu'elle commande de ne pas fixer le regard, c'est, avant tout échange verbal, la première étape de la rencontre. La courtoisie visuelle qu'elle suggère indique que nous n'avons aucune raison de soupçonner les intentions d'autrui, de le craindre ou de lui être hostile, de l'éviter, d'avoir peur d'être vu ou de regarder, ou d'avoir honte d'être là où on est. En somme, c'est la première ouverture. Le fait qu'elle soit non verbale, qu'elle se traduise par un mouvement ou par une maîtrise du mouvement plutôt que par une phrase, ne retire rien à son importance socialisante. C'est la forme élémentaire par laquelle les participants pourront contrôler leur perception mutuelle et leur disponibilité à l'engagement.

La fonction socialisante de cette forme « pauvre » d'interaction, à la limite de l'évitement et de la rencontre, s'explique d'abord par les conditions générales de la vie publique dans nos sociétés. L'argument est connu depuis Simmel, Park et Wirth : la ville conduit des individus socialement très distants, ou d'origines culturelles différentes, à vivre à proximité les uns des autres. Or cette proximité est une mise à l'épreuve des conventions disponibles, notamment en matière d'ouverture et de signes d'hospitalité : elle produit naturellement du malaise dans les interactions et rend problématiques et vulnérables ces unités sociales élémentaires que sont les rencontres. L'inattention civile est, à son niveau mineur, une interaction qu'il faut saisir dans sa positivité, la plus petite des obligations dans la sphère de la coprésence.

Le deuxième travail d'ouverture, verbal celui-ci – c'est même peut-être le comble des paroles verbales, comme on dit à Lyon –, c'est celui qui consiste à exploiter des banalités d'usage, ce que Goffman appelle des *réerves sûres*<sup>9</sup>. Elles apparaissent au moment de l'accueil (moment critique par excellence, où l'on ne sait pas quoi dire), ou dans la bouche de l'hôte qui se soucie que la conversation s'engage entre ses invités. La métaphore de la réception, au cœur des travaux de la microsociologie ou de l'ethnographie de la communication sur les changements de position et les *commutations de code*<sup>10</sup> dans la conversation, insiste sur ces compétences mineures et pourtant décisives dans une *société de mitoyens*. Les banalités d'usage sont des plages pacifiées dans les relations avec l'étranger (celui qui vient d'ailleurs ou dont nous ne savons ce qu'il est ou ce qu'il fait), constituées de proverbes, de phrases toutes faites capables d'assurer des consensus provisoires.

Dans le même ordre d'idées, on pourrait citer Harvey Sacks et l'analyse qu'il propose de la façon dont on s'emploie à « faire comme tout le monde » en racontant une histoire, le dernier film qu'on a vu ou la soirée passée entre amis. On se contente rituellement de dire : « C'était très bien... » « C'est une très grande vertu, dit Sacks, que d'être capable de

voir ce qu'une scène a d'habituel. Elle permet de faire face à toutes les scènes quotidiennes<sup>11</sup>. »

En somme, alors que nous attendons d'un espace qu'il nous offre des prises pour l'activité en cours, ce que nous présupposons de l'univers des rencontres, c'est au contraire une capacité à nous assurer la possibilité de nous *déprendre*, d'évoluer dans un monde de liens faibles.

Pour conclure sur ce registre des civilités et de l'espace des civilités, remarquons sa résistance au différentialisme culturaliste et la grande continuité des principes qu'il entend faire respecter. D'un côté, on peut rappeler le vieux principe de l'hospitalité, qui commande d'accueillir l'étranger sans le retenir contre son gré<sup>12</sup> ; d'un autre côté, l'engagement minimal de la courtoisie visuelle ou les banalités d'usage relèvent de ce que S. Levinson a proposé de définir comme des structures élémentaires de la politesse<sup>13</sup>, reposant sur une tension paradoxale entre le *droit à la considération* d'une part et le *droit à la tranquillité* d'autre part. Accueillir ou protéger l'étranger, c'est se préoccuper en même temps de sa « face positive » (droit à la considération) et de sa « face négative » (droit à la tranquillité).

D'où la force de la formule de l'hospitalité minimale : respecter la liberté d'aller et venir, c'est respecter la frontière de la vie publique et de la vie privée et, en même temps, son caractère mouvant. La « paix perpétuelle » ne repose pas seulement sur la porosité des frontières, mais sur la pluralité des seuils et la réversibilité de la position d'hôte. Nous voilà dans la langue.

### *L'épreuve de l'étranger.*

Le registre de l'hospitalité minimale – offrandes de l'espace et réserves dans la rencontre – a ses limites, qui tiennent au présupposé d'un monde partagé : monde de la circulation sans frontières ou de la communication entre mitoyens, sans code commun. Ce registre va de pair avec l'idée d'une *lingua franca* du commerce entre les hommes, qui convient à une conception déclarative de l'hospitalité, proclame notre commune humanité ou nous crédite d'une capacité à être citoyens du monde<sup>14</sup>. On peut aboutir ainsi – et l'histoire de la laïcité triomphante en témoigne – à une vision idéalisée et formelle, tour à tour pacifiante ou prédatrice, du procès de civilisation et de l'espace des civilités, où toutes les « cités » seraient également accessibles et où disparaîtraient les accrocs à l'intercompréhension universelle.

Or le fait que nous sachions nous ajuster à une sociabilité de l'abstention (droit de visite, courtoisie visuelle)<sup>15</sup> nous dit seulement que l'hospitalité n'est pas la familiarité, et encore moins la reconnaissance réciproque attendue des membres d'une même communauté. Les analyses interactionnistes de cette forme de sociabilité tentent de travailler dans cet espace minimal de la mitoyenneté universelle que signalait Kant et de répondre à l'étonnement de l'anthropologue des sociétés complexes contemporaines : comment se fait-il que nous parvenions à nous entendre ? Comment penser ces formes non cristallisées de l'échange social que Lévi-Strauss analysait dans le jeu des réciprocités de la table, dès lors qu'elles se manifestent non plus entre « convives » mais entre passants ? Mais ces analyses ne tiennent justement que sur le postulat d'une mise entre parenthèses méthodologique des formes cristallisées d'appartenance et sur la capacité des protagonistes d'un échange d'en contourner, en situation, les obstacles, au défaut de la langue. La notion de compétence communicative résume ce projet d'une linguistique de la parole en situation et fait implicitement le deuil de la traductibilité des langues entre elles.

Reste que l'épreuve de l'étranger ne se réduit pas à une épreuve de communication. Communiquer, c'est au minimum s'orienter sur un destinataire. Et il arrive que l'étranger « demeure » à ce point dans sa langue qu'il ne songe même pas à s'adresser à nous et, encore moins, à parvenir à un accord. Pour les traducteurs comme Walter Benjamin et Antoine Berman, l'épreuve de l'étranger est tout autre que celle de l'hospitalité universelle de Kant : elle réside précisément dans cette résistance de l'« original », c'est-à-dire dans l'obligation qui est faite à celui qui veut « rendre le sens » de se détourner de sa langue pour revenir à celle de quelqu'un qui ne lui parle pas.

« Une traduction qui se veut communication, dit Benjamin, ne communique que la transmission, c'est-à-dire l'inessentiel. Aussi bien est-ce là un des traits caractéristiques de la mauvaise traduction<sup>16</sup>. » La tâche du traducteur n'est pas communication, parce qu'elle ne prend sens que par « référence à l'original » et par une visée qui consiste à refuser l'intime bien-être de sa propre langue, à féconder le propre par la médiation de l'étranger, à éveiller, dans sa langue, l'écho de l'original. Antoine Berman<sup>17</sup> montre ainsi comment toute traduction conjugue élargissement et fidélité ou s'impose une double fidélité : à l'œuvre et à la langue étrangère, d'une part, au public et à la langue propre, d'autre part.

L'expérience de la traduction, sa donnée originaire, nous éloigne donc de la mitoyenneté de l'hospitalité minimale. Elle nous rappelle que les langues sont incomplètes et ne constituent pas des systèmes. Elle éveille

sans cesse, chez le traducteur, la nostalgie de la demeure, la nostalgie de la vraie langue. Qu'est-ce donc que cette vraie langue ? « La pressentir et la décrire, dit Benjamin, telle est la seule perfection que puisse espérer le philosophe : or, c'est elle justement qui se cache, sous forme intentionnelle, au cœur des traductions. Il n'est aucune Muse de la philosophie, aucune Muse non plus de la traduction. » La vraie langue serait celle où « *sans qu'il y ait jamais accord entre les phrases*, les œuvres, les jugements auxquels la traduction continue cependant à renvoyer, les langues elles-mêmes opèrent leur jonction, une fois qu'elles se sont complétées et réconciliées grâce à l'unité de leur mode de visée ». Paradoxe d'une langue *une*, celle des temps messianiques, qui pourtant abriterait en elle la *discord*e entre les phrases et les jugements. Paradoxe, encore kantien sans doute, de l'insociable sociabilité.

Tels seraient les thèmes empruntés aux théories de la traduction : l'étranger est celui qu'on ne comprend pas, qui nous impose un décentrement, le « grand tour » de la sortie de soi dont parlait Antoine Berman. Le projet de surmonter la pluralité et l'incomplétude des langues (ou des cultures) passerait alors par la « mésentente » et la discordance entre les phrases et les jugements. Ces thèmes nous éloignent sans doute du registre des civilités et de l'urbanité, mais peut-être faut-il les verser au dossier d'une pensée réaliste et rigoureuse de l'hospitalité, qui ne peut se concevoir aujourd'hui que comme une hospitalité de confrontation.

Isaac JOSEPH  
Université Paris X

#### NOTES

1. Henri Gaudin, *Seuil et d'ailleurs*, Paris, Les Éditions du Demi-Cercle, 1992 ; « Seuil et totem », in *Prendre place. Espace public et culture dramatique*, colloque de Cerisy, textes réunis par Isaac Joseph, Paris, Éd. Recherches-Plan urbain, p. 39-46. Jean-Christophe Bailly, *La Ville à l'œuvre*, Paris, Jacques Bertoin, 1992. François Maspero, *Les Passagers du Roissy-Express*, Paris, Éd. du Seuil, 1990.

2. Voir J.-F. Laé, « L'homme à la rue », rapport pour le Plan urbain, 1991.

3. Antoine Berman, *L'Épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris, Gallimard, 1984.

4. *Explorer la ville*, Paris, Éd. de Minuit, 1983.

5. J. J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Londres, LEA, 1986.

6. C'est le terme que propose Georges Amar, « Pour une écologie urbaine des transports », *Annales de la recherche urbaine*, n° 59-60, « Mobilités », juin-septembre 1993, p. 141-151.

7. Sur les espaces publics, voir « Espaces publics en ville », n° 58 des *Annales de la recherche urbaine*, juin 1993. Sur les « lieux-mouvements », voir « Gares en mouvements », n° 71 des *Annales de la recherche urbaine*, juin 1996, et notamment l'article de Jean-Paul Thibaud, « Perception

## Isaac Joseph

et mouvement des ambiances souterraines » (p. 144-152). Sur la notion de cognition distribuée, on peut se reporter aux travaux rassemblés dans le numéro spécial de *Sociologie du travail*, 4 / 1994, « Travail et cognition ».

8. Erving Goffman, *Behavior in Public Places*, New York, The Free Press, 1963, p. 84.

9. *Les Rites d'interaction*, Paris, Éd. de Minuit, 1973, p. 107.

10. Voir Erving Goffman, « La position », in *Façons de parler*, Paris, Éd. de Minuit, 1987, p. 133-166 ; John Gumperz, *Engager la conversation*, Paris, Éd. de Minuit, 1989.

11. Harvey Sacks, « On Doing Being Ordinary », in J. M. Atkinson et J. Heritage (dir.), *Structures of Social Action : Studies in Conversational Analysis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 413-429.

12. « Télémaque, je ne te retiendrai pas davantage si tu désires le retour : je blâme autant, chez l'hôte, un accueil trop affectueux pour l'invité qu'un accueil trop glacial : je préfère en tout la mesure. Il n'est pas plus séant de presser le départ d'un hôte qui n'y tient pas, que de retenir l'impatient » (Homère, *Odyssée*, XV, 67-79 ; cité par Marie-Françoise Baslez, *L'Étranger dans la Grèce antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1984, p. 42).

13. Voir Penelope Brown et Stephen Levinson, *Politeness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

14. C'est typiquement la position cosmopolite, celle qui « proclame » que nous sommes citoyens du monde par un acte de langage le plus souvent sans conséquences. Voir, sur cette notion, la critique de Hannah Arendt dans *Juger* : « Le citoyen du monde kantien est en fait un *Weltbe-trachter*, un spectateur-du-monde. Kant savait très bien qu'un gouvernement du monde serait la pire des tyrannies imaginables » (Paris, Éd. du Seuil, 1991, p. 73).

15. Nous nous inspirons ici de Paul Ricœur : « Il y a deux degrés de laïcité. Le premier est une laïcité d'abstention : l'État n'a pas de religion, il ne reconnaît et ne subventionne aucun culte ; il est responsable de la paix et de l'ordre public, de la cohabitation des libres arbitres. Le second est une laïcité de confrontation : elle consiste dans la distribution égale de la parole dans l'espace public » (entretien avec François Azouvi, *Le Monde*, 10 juin 1994).

16. Walter Benjamin, « La tâche du traducteur », in *Œuvres choisies*, trad. de Maurice de Gandillac, Paris, Julliard, 1959, p. 57-74.

17. *L'Épreuve de l'étranger*, *op. cit.*, p. 61-72.