

Emmanuel Belin †

GReMS, Département de Communication, Université catholique de Louvain (Belgique)

DE LA BIENVEILLANCE DISPOSITIVE

**(Extrait de sa thèse de sociologie, choisi et présenté par
Philippe Charlier et Hugues Peeters)**

Dans sa thèse intitulée Sociologie des espaces potentiels, E. Belin part de la question de la confiance et de son origine. D'où vient que dans notre expérience quotidienne, nous oublions que le monde est potentiellement horrible ? La réponse avancée est que cette confiance est sans fondement, elle relève d'un saut dans le vide. La culture est la mise en scène de cette illusion de relative bienveillance du monde. Elle dispose une membrane entre le monde et nous par laquelle l'indécision se maintient juste ce qu'il faut pour que la conscience interrogante se fatigue avant que ne survienne le vertige ou l'angoisse. Elle entretient un réservoir de médiations toujours disponible à cet effet.

Le monde de la vie est alors pensé comme l'interaction entre trois formes possibles de médiation : la médiation imaginaire, la médiation symbolique et la médiation dispositive (ou médiation technique, consistant dans la mise en place d'un environnement aménagé). C'est essentiellement à la signification de l'expérience technique dans la vie quotidienne que s'attache le travail de E. Belin.

L'élaboration de sa thèse se fonde sur une reprise critique de la théorie des « espaces potentiels » développée par le psychanalyste Donald Winnicott. Selon cet auteur, la « mère suffisamment bonne » maintient autour du nourrisson un espace d'illusion bienveillant où l'omnipotence n'est pas réprimée par la sanction du réel. Winnicott met en évidence les différentes transformations de cet espace potentiel, de l'objet transitionnel à la culture et indique comment est produite une « poche » où l'établissement d'un rapport créatif au réel peut prendre place.

E. Belin se fonde sur cette notion d'espace potentiel — posé comme n'étant de l'ordre ni du dehors ni du dedans, ni des objets ni du sujet, mais de l'« entre » — en proposant cependant un élargissement de l'approche de la constitution de l'identité à travers la notion de médiation dispositive. Le travail se poursuit sur un chapitre intitulé Construction du concept de dispositif. Les extraits présentés dans le texte qui suit, en sont issus. L'auteur y ouvre son propos en soulignant que la sociologie a limité l'examen des modes de constitution de cette aire transitionnelle à celui de la médiation symbolique ou langagière. Ce mode a la particularité de situer socialement l'espace potentiel et sa frontière au sein de l'invention moderne de l'individu, lieu d'unification du geste linguistique. Mais l'individu n'est pas la seule catégorie susceptible de représenter les formes que peut prendre l'aire transitionnelle. Une autre frontière peut se tracer au-delà de la limite individuelle, dans un environnement peuplé d'objets qui n'est pas encore le monde extérieur des phénomènes objectifs, mais un espace que E. Belin appelle dispositif. L'auteur poursuit en tentant de formuler la logique à l'œuvre dans cette figure du dispositif.

On the seashore of endless worlds children meet. Tempest
roams in the pathless sky, ships are wrecked in the trackless water,
death is abroad and children play. On the seashore of endless
worlds is the great meeting of children.
Rabindranath Tagore, *Crescent Moon*

1. Des prothèses aux dispositifs, du sujet à l'expérience

« On the seashore of endless worlds, children play ». On doit s'imaginer l'immense étendue de l'océan et l'immense étendue du continent, laisser l'esprit se perdre dans les deux horizons, puis, portant le regard vers nos pieds, observer les enfants qui barbotent dans l'écume du rivage. Ici, le jeu prend place et ici aussi nos pas laissent des empreintes dans le sable : c'est la zone où s'écrit l'histoire, pour s'effacer aussitôt, le lieu où se vivent les passions, aux confins de mondes sans fin. On doit aussi s'approcher des flaques tièdes où grouillent les crabes et les coquillages. La mer s'avance et se retire, un petit monde s'organise. D'une mare à l'autre se tracent des chenaux, cela dessine tout un réseau de bassins qui s'emplissent et se vident. Les enfants bâtissent des châteaux, creusent des fossés, érigent des digues, capturent et libèrent. Nous aussi,

nous allons nous accroupir maintenant. Nous allons tenter de pénétrer dans ce monde où les enfants jouent, comprendre sa logique, apprendre à voir ce qu'ils y voient. Les enfants qui jouent sur la plage, ne sont pas assis, contemplatifs, absorbés dans le lointain : ils ne se laissent pas bercer par les roulements des vagues ou les sons étouffés de l'été. Ils cherchent à retenir l'eau qui s'en va, à défendre des forteresses que la marée prend d'assaut ; ils tentent de peupler cet univers précaire de leurs œuvres fragiles. Une grosse vague s'approche, l'écume envahit les multiples canaux, emplît les mares et durant un bref instant, l'image prend corps : voilà l'euphorie. Ensuite, tout s'affaisse et la ville de sable retourne à la boue : mais encore, c'est la vie et sous un ciel plein de promesses, rien de ce qui disparaît ne nous laisse inconsolables.

L'expérience comme activité créative sur la plage qui sépare et confond *dedans* et *dehors*, comme travail sur le monde autant que sur le fantasme, ne peut pas s'unifier, c'est-à-dire prendre consistance, devenir un « écoulement », une image pleine, si elle ne trouve à s'épanouir dans un environnement qui permette la relaxation provisoire et partielle des urgences du réel. [...] La sociologie s'est intéressée surtout à l'un des modes d'établissement de cette aire transitionnelle : la médiation symbolique, le travail de production collective de catégories d'appréhension des événements extérieurs grâce auxquelles rien ne survient qui ne soit, d'une manière ou d'une autre, *déjà* familier. Bien qu'elle ait eu tendance à suivre une piste cognitiviste, la sociologie compréhensive s'est donné les moyens de comprendre la signification très profonde du langage, au sens large de manipulation des symboles, dans l'instauration d'un rapport tenable à l'imprévu, l'inquiétant, l'étrange. Or [...] il existe une connivence étroite entre la jonglerie symbolique et l'émergence de l'individu critique moderne. Plus le monde se code, se décline en modèles, plus l'individu devient le lieu de l'unification, du geste linguistique. Du point de vue qui nous préoccupe, c'est-à-dire le lien entre le monde intérieur et le monde extérieur, la prévalence du symbolique équivaut à contraindre l'espace potentiel dans l'individu qui, comprenant ce qui l'entoure, apprend à s'y orienter [...].

[Il convient d'insister] sur ce point [...] : l'activité qui consiste à incorporer à des symboles le monde environnant de manière à pouvoir s'y orienter, n'a rien de fantasmatique. Que ce soit dans les formes institutionnalisées de l'activité scientifique ou dans celles, plus subtiles, de l'intelligence pratique, il s'agit chaque fois de mélanger des surprises provenant de séries mondaines à des schémas d'appréhension familiers, tant sur le plan cognitif que sur le plan affectif, dans une approche créative et optimiste du monde. Contrairement à ce qu'ont pu avancer d'anciennes conceptions de la langue, l'activité linguistique n'a rien d'une absorption passive du monde, elle n'est pas l'œuvre de sujets-scribes qui noteraient scrupuleusement ce qui se passe autour d'eux : elle s'ancre au contraire dans un rapport actif aux choses qu'on prend à bras le corps, qu'on met en forme. Il ne s'agit pas de connaître pour connaître, il s'agit toujours de connaître pour être, pour agir, rétablir les aires de jeu ; ou, pour le dire encore autrement, l'activité de connaissance prend place au sein d'un projet sur le monde, elle n'a rien de gratuit — ce sont des choses sur lesquelles on s'accorde depuis E. Husserl et A. Schütz, sinon en termes épistémologiques, au moins lorsqu'on s'adresse, comme nous le faisons, à la connaissance et la

sécurité pratiques. En somme, cela équivaut à affirmer que *toute l'activité langagière prend place au sein de l'espace potentiel*. Pour autant, cela ne signifie pas que le seul phénomène qui remplit cet espace soit le langage.

La part de confiance présente dans l'exercice de parler est énorme. Le monde dans lequel nous acceptons de nous mouvoir, ordonné par les catégories, est d'emblée intersubjectif ; il s'articule au souvenir d'une relation positive. Quelque objet inconnu que nous y rencontrions, nous en savons déjà une chose : qu'il est un objet et qu'à ce titre, ce que nous savons des objets s'y applique ; or, « ce que nous savons des objets » n'est pas le résultat d'une enquête que nous aurions menée seuls : c'est le fruit d'une relation fondamentale de mise en confiance par la promesse et d'institution de la sécurité ontologique. Nous reposons à chaque instant la valeur de ce que nous avons accepté jadis, du monde reconstruit et stabilisé que nous emmenons partout avec nous, parce qu'il fait partie de nous. La confiance dans la capacité du langage à stabiliser la signification, à médier notre rapport au monde, est évidemment précaire et il arrive parfois que le doute nous prenne ; le plus souvent, cependant, le jeu des symboles est accepté tel quel. Chaque fois que nous utilisons des mots, chaque fois que nous articulons notre rapport à la réalité dans la grammaire, que nous tenons pour vraies les grandes et les petites hypothèses qu'elle contient, nous supposons que cela peut marcher, qu'avec cela, nous pourrions nous débrouiller. Il y a bien dans la médiation symbolique une promesse, qui est que nous ne nous avançons pas dans une impasse, qu'il n'y a pas moyen de se perdre dans le dédale des significations sans espoir de retour, par surcroît de langage et d'explication. Ou encore : nous admettons, quoique nous ne puissions pas sortir du langage, que parler n'est pas une forme de délire, totalement détaché de ce qui se passe vraiment autour de nous ; nous n'avons pas peur en parlant, en réfléchissant, en combinant symboles et images, de fabriquer un univers déréaliste capable de nous piéger et de nous rendre vulnérables au retour de l'angoisse. L'idée de la culture comme folie collective, qu'on retrouve chez Winnicott, va dans ce sens.

Mais et c'est là la question qui nous préoccupe pour le moment : où se trouvent les mots ? Sans nul doute, on en trouve des traces dans les dictionnaires, on les entend prononcés dans les conversations de tous les jours. Là n'est pas le problème : où se trouvent les mots que *nous* utilisons, les termes auxquels *nous* recourons ? Dire que l'être humain est un sujet de langage nous apporte une réponse : c'est l'individu qui est dépositaire de la signification. L'individu, invention moderne, est le lieu où le langage s'exerce¹. Les multiples gestes que nous combinons chaque fois que nous articulons une phrase sont chacun des habitudes et ces habitudes nous constituent. Nous avons pris l'habitude de faire confiance, au début c'était difficile, puis les choses se sont lentement sédimentées. Nous avons mûri, ce qui revient à dire que nous avons *appris à nous passer des artifices disposés autour de nous* pour entretenir un rapport serein à l'inconnu. Munis de ces ressources du langage, nous avons pu commencer à voler de nos propres ailes en nous en servant, en répétant à l'infini ces contorsions contre-intuitives auxquelles nous avons été peu à peu accoutumés, qu'on nous a encouragés à produire en toute circonstance. En somme, pourrions-nous dire, le symbole est venu prendre la place de

quelque chose qui s'est progressivement retiré, comme un échafaudage qu'on démonte lorsque l'édifice tient de lui-même.

Nous ne disons pas, évidemment, qu'on nous « vend » le langage, ou qu'on le troque à un individu déjà formé : bien au contraire, pour nous, c'est le langage qui forme l'individu. L'individu est une invention qui consiste à mettre une frontière *autour du langage*, désignant ce qui se trouve en deçà comme un indivis doté de sa logique propre. Les phénomènes transitionnels que sont les symboles infusent les processus qui se déroulent à l'intérieur de la frontière et établissent une résonance. Notons qu'il n'y a pas de raison de parler de « centre » de l'individu, puisque tout ce qui le constitue est transitionnel, localisé dans l'aire intermédiaire ; en revanche, il pourrait bien y avoir quelque chose de central, mais ce n'est pas l'individu. Dans l'aire intermédiaire qui se situe au sein de la frontière établie socialement comme étant « l'individu », on ne trouve d'ailleurs pas que les phénomènes symboliques, puisque toutes les routines dans lesquelles la confiance s'est stabilisée au cours de processus d'intégration, d'incorporation et de réalisation, y cohabitent également. Nous ne contestons pas que ce qui se trouve à l'intérieur de cette limite de l'individu ait un sens et ne soit une bonne manière d'appréhender les formes que prend l'interpénétration du dedans et du dehors dans le monde contemporain. Mais nous ne pensons pas non plus que nous soyons sociologiquement en droit d'adopter cette catégorie comme seul concept pertinent ; or, c'est un jugement de ce type que nous retrouvons dans la littérature actuelle et cela non seulement chez ceux qui s'annoncent « individualistes méthodologiques », mais aussi et surtout chez ceux qui mettent en avant la construction sociale de l'individu dans les processus langagiers. Autrement dit, nous acceptons parfaitement l'idée généralement admise que l'individu serait une construction social-historique ; ce que nous refusons de prendre pour dit, c'est celle qu'il serait *la* construction social-historique par excellence, le « chef d'œuvre » de la culture moderne, fine pointe de la subjectivation.

Comme cela est déjà apparu, nous voulons défendre l'hypothèse qu'une autre frontière est en train de se tracer, ou plutôt de se raffermir car elle a toujours été présente, frontière qui se situe au delà de la limite individuelle et en deçà de laquelle il n'est pourtant pas pertinent de parler de phénomènes du monde extérieur. Ou, pour formuler les choses encore autrement : nous croyons que ce qui se trouve autour de l'individu, ce n'est pas le monde des phénomènes objectifs, mais un espace potentiel assez comparable à celui qui se trouve au dedans de l'individu ; ce n'est pas non plus le monde des phénomènes subjectifs. Ce dans quoi l'individu vit aujourd'hui, c'est un espace potentiel qui s'organise et prend corps d'une manière qu'il est de plus en plus difficile d'ignorer. Une réalité *transfrontalière*, dotée de sa logique propre, bien plus proche de certains aspects de la vie subjective que de ce qu'on appelle les objets, est en train de voir le jour et le vocabulaire que nous utilisons pour la décrire se révèle inadéquat. Parler, dans ce contexte, de *sociologie des espaces potentiels* participe ainsi d'un mouvement qu'on pourrait comparer, métaphoriquement, à l'opération de décentrement qui consiste à étudier dans un même mouvement des ethnies appartenant à deux pays différents, en arguant du fait qu'un sentiment d'identité s'y développe *de part et d'autre*. Cela ne signifie pas qu'on nie la frontière nationale ;

cela signifie seulement qu'on reconnaît que ce qui n'est généralement présenté que comme une « intersection », défini en « ni..., ni... », est un être à part entière.

Une théorie des prothèses a tendance à se présenter comme une entreprise d'élargissement de l'individu. Nous comprenons qu'il faille se doter de catégories plus larges que celle d'individu et que, lorsqu'on s'attache à ces objets particuliers qui viennent s'enter au corps, il peut paraître pertinent de dire qu'on a affaire à « un individu muni de... », mais si nous voulons donner son plein sens au fait que ce dont on est muni, on peut de moins en moins s'en passer, il nous faut inventer une nouvelle catégorie. C'est pourquoi nous parlons d'espaces potentiels, peuplés d'objets ambigus, qu'on pourrait appeler, avec Latour, « faitiches » si le terme n'était si vilain. Ces environnements ambigus, nous les appellerons dispositifs. On a pu faire ses gorges chaudes, dans une réflexion sur la « nature humaine », des approches rousseauistes qui posaient un bon sauvage existant hors du langage ; c'est le même mouvement qu'il nous faut impulser, s'agissant à présent de la question du « vêtement », de l'habitat, de tous les objets qui accompagnent les êtres humains dans leur rapport au monde. N'y a-t-il pas un intérêt à conceptualiser cette catégorie du sens commun qu'est l'installation individu-environnement et à reconnaître que celle-ci, loin d'être une zone composite, hybride, devrait être plutôt comprise comme une unité à part entière ? N'est-il pas intéressant, inversement, en prenant pour point de départ et référentiel ce qui se trouve au milieu, d'explorer comme des constructions de second degré ce qu'on désigne trop souvent comme les formes pures ? Et en tous cas, sur le plan de la recherche sociologique, n'est-il pas préférable de prendre pour objet d'étude l'expérience et non de chercher à la reconstruire à partir de « celui » qui fait l'expérience et « ce » dont il est fait l'expérience ?

2. Le déplacement des maximums de vraisemblance

2.1. *Dispositif et logique dispositive*

Relativement au champ d'utilisation de la notion de dispositif, nous pourrions reprendre toute une série d'observations qui ont été faites sur les dispositifs que nous pouvons rencontrer au cours de notre vie quotidienne. Méthodologiquement, il est sans doute légitime de chercher à étudier ce qui est étudiable, ce qui se donne de façon évidente au regard de l'observateur comme un objet déjà constitué ; la conceptualité de l'analyse se dote ainsi d'un ambassadeur dans le monde ordinaire, elle construit sa naturalité et ainsi, les conditions de sa pertinence. L'établissement de frontières, la mise en exergue d'une catégorie de phénomènes de socialité bien distincts des autres, ce que nous pourrions désigner comme l'*extraction* d'une réalité, pour heuristiquement féconds qu'ils puissent paraître, n'en sont pas moins des figures métonymiques

qu'il faut savoir dépasser et dont il faut, au moment opportun, pouvoir se détacher afin de saisir dans leur subtilité les formes omniprésentes qu'ils grossissent et caricaturent. Par manque de prudence, on risque sinon de prendre pour donnée une frontière que nous avons établie nous-mêmes et de conférer à une logique, une pente, une tendance, l'organisation et la continuité d'une entité autonome. Cette erreur souvent dénoncée reviendrait, pour ce qui nous concerne, à confondre les dispositifs en tant que logique avec les dispositifs concrets et observables qui, de ci, de là, se donnent à l'expérience quotidienne. À vrai dire, d'ailleurs, prendre pour objet d'étude ces dispositifs tape-à-l'œil n'a rien d'inutile ni de facile. La brutalité de l'observé se trouve, le plus souvent, compensée par la précision, la finesse du regard qui s'y porte. Toutefois, dans la recherche que nous souhaitons mener ici, ces analyses ne peuvent suffire ; elles ne sont que le préliminaire à une compréhension plus fine de ce que nous avons appelé tantôt les *logiques dispositives*, tantôt les *gestes dispositifs*, ou encore parfois, les *médiationes dispositives* — le plus important étant évidemment l'adjectivation du substantif. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre également les emplois substantifs du terme « dispositif » dans la suite de ce texte : un signifiant générique pour désigner et relier toutes ces *manières de faire* ordinaires, ou mieux encore : pour qualifier une *manière de voir des manières de faire* qui sont toujours plus complexes et mélangées. « Logique dispositive », pour nous, que ce geste machinal par lequel on « laisse sa carte » à un étranger, afin que se tisse au fil des ans un réseau de relations au sein duquel les rencontres impromptues pourront se succéder et s'appeler l'une l'autre : ne s'agit-il pas tout simplement de « savoir bien s'entourer » quand, comme Rousseau, on « aime à se circonscrire » ? « Logique dispositive », également, que mettent en œuvre le collectionneur contemplant pour la énième fois son trésor, le consommateur au retour du supermarché, le distrait qui fait un nœud dans un mouchoir, le musicien qui joue ses gammes, le lecteur qui, au moment de se lever, corne le bas d'une page. M. Foucault se représente ainsi le dispositif :

« un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit, aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments ». ²

Une telle définition nous semble renvoyer à la description de dispositifs concrets³, mais non à la place de l'acte de disposer, de prendre ses dispositions, que nous voulons mettre en avant ici. Le dispositif foucauldien, en somme, correspond à la notion de réseau et répond à une volonté de traiter beaucoup de choses en même temps ; notre approche, au contraire, consiste à distinguer, dans tous les éléments qu'il donne, certains gestes qui reposent moins sur l'édiction d'une loi que sur la mise en place de conditions.

Mis à part l'emploi fait par Foucault⁴, la modélisation des dispositifs de capture de Deleuze et Guattari⁵, on connaît assez peu d'approches réellement réflexives, abstraites de la notion de dispositif. Le plus souvent, le terme « dispositif » apparaît sans vraie définition, modestement levé au cœur d'une phrase, d'une expression plus voyante. C'est déjà le cas dans la formule

« dispositif de médiation des savoirs » : n'était le pli pris peu à peu, c'est la « médiation » qui lui prendrait la vedette et l'oxymore qui ferait couler l'encre serait, sans doute, celle qui l'associe à la notion de « savoirs ». Mais ce n'est pas là l'injustice la plus criante, l'exemple le plus frappant de l'utilisation de ce « concept nègre ». Le recours à l'idée de dispositif permet d'exprimer de façon élégante et concise ce qui, autrement, demanderait l'emploi de périphrases hasardeuses. Cela ne nous paraît pas anodin : bien au contraire, c'est à sa providence pragmatique qu'on reconnaît le tour heureux, la formule dont on peut compter qu'elle réfère autant qu'elle signifie. Rien qu'à étudier cela, nous pouvons saisir les dimensions importantes du concept et de là, en les ordonnant, ébaucher notre outil.

2.2. *Vraisemblance*

La propriété première d'un dispositif est le *déplacement des maximums de vraisemblance*. Ce qui, dans l'au jour le jour de l'existence, relève de la coïncidence, acquiert au sein du dispositif le statut d'une correspondance fiable. Inversement, des phénomènes susceptibles d'apparaître liés, corrélés dans l'expérience ordinaire, sont soigneusement démariés au sein d'un environnement aménagé, de façon à être appréhendés dans leur singularité sans qu'un travail d'abstraction ait à être fourni. Ces deux aspects définissent, selon nous, la raison d'être — si nous ne craignons pas les connotations, nous dirions peut-être la « fonction » ou le « but » — d'un agencement dispositif. Cette propriété de déplacement des maximums de vraisemblance est souvent effacée lorsqu'on se contente d'analyser les dispositifs « de pointe », qui sont comme des cathédrales au milieu des villages. La complexité formidable de telles constructions ne donne, pour nous, qu'une version extrême, ultime, spectaculaire des modifications subtiles qui s'opèrent journalièrement, presque distraitemment : l'effet est ici de rendre *facile l'impossible*. Toute une littérature, que nous pourrions qualifier d'héroïque bien qu'elle prévale maintenant encore, développe ainsi la thématique de la *prouesse* technique ; thaumaturgie des temps modernes, elle accompagne et dramatise les transformations réelles de l'univers dans lequel nous déambulons. Pourtant, ces hauts-faits ne sont peut-être pas le plus important sur le plan historique. Que des « opérations inimaginables il y a vingt ans à peine » soient « quotidiennement accomplies par tout un chacun aujourd'hui », pour utiliser les formules consacrées, cela n'est que la partie émergée de l'iceberg. Derrière l'impossible rendu facile, il y a l'improbable rendu vraisemblable, il y a l'aléatoire rendu plus ferme, l'hypothétique insensiblement remplacé par l'habitude. C'est ce déplacement plus subtil que nous avons tenté de rendre perceptible.

Peut-être le terme de « vraisemblance » est-il mal choisi. Il l'est certainement si on le traduit par : « sembler vrai ». Bien sûr, la question de la validité cognitive, de la véracité, est l'une des dimensions importantes de la vraisemblance, mais nous souhaitons situer la notion ailleurs, plus profondément, là où le cognitif et l'affectif ne sont qu'une seule et même chose. Nous dirons qu'une illusion apparaît vraisemblable à partir du moment où elle fait corps. Elle semble alors

moins vraie qu'évidente, c'est-à-dire, n'ayant pas à être *mise* en évidence. Rien ne va de soi si cela vient de moi : l'illusion vraisemblable est celle dont l'origine est indécidable. Elle est vraie — extérieure — et semblable — intérieure. La vraisemblance, pour nous, est donc la condition nécessaire de l'illusion, elle lui est presque consubstantielle — et pourtant, il ne s'agit pas de réalisme. Ce qui est vraisemblable est ce qu'il est possible de croire, ce à quoi il est concevable de se laisser prendre. Pour autant, elle ne se décline pas dans le registre du vrai, de la connaissance. Voir les choses ainsi, ce serait nier que nous cherchons d'égal enthousiasme à savoir et à ne rien savoir. Croire dans une illusion, c'est sans doute pour partie croire qu'elle est vraie d'une manière ou d'une autre, mais ce qui nous pousse à croire n'est pas seulement le désir de connaître, d'en découdre avec le monde, de s'informer sur le réel, d'accroître ou de sauvegarder quelque maîtrise sur ce qui nous entoure et nous angoisse : c'est tout aussi bien l'appétit, la soif de jouissance, d'oubli, d'exagération. Cette attitude « toujours à la tâche » qui caractérise une certaine approche de la culture et de la création pourrait être appelée « intellectualisme » ou « productivisme » ; le plaisir même, la satisfaction sont relus et souvent même appréhendés immédiatement comme travail. Nous entendons « travail » au sens que prend le terme dans l'expression « monde du travail » de Schütz : la tentative de maîtriser, de transformer, de thématiser le monde environnant de manière à se l'approprier cognitivement. Lorsqu'on se positionne ainsi, l'illusion ne peut jamais prendre valeur en tant que telle, mais seulement comme détour instructif ; sous une forme poétique, ou allégorique, ou quelque autre encore, l'œuvre vaut par ce qu'elle nous dit du monde, ce qu'elle nous apprend. L'illusion est en somme un artifice pédagogique, rien de plus.

Or, si toute expérience d'une illusion participe assurément d'une entreprise pédagogique et si toute connaissance renferme sa part d'illusion, de mise en scène, de construction, d'agencement, il n'en reste pas moins que la réduire à cela exclut de l'analyse une série d'aspects importants. C'est justement sur ces aspects que nous voulons mettre l'accent dans notre définition de la vraisemblance. Le caractère non invraisemblable d'une illusion n'est plus ici qu'une condition de facilitation de l'expérience qui peut en être faite. Peut-être la façon la plus simple d'expliquer cela est-elle de repartir de ce que nous avons appelé « l'effort d'imagination », c'est-à-dire ce qu'il faut faire pour unifier ce qui est disparate. Une image, pour nous, n'est rien d'autre que cela : le fait de traiter d'un seul coup, en un seul geste, une pluralité d'éléments ; d'établir un temps réversible indispensable à la tenue d'une portion d'espace homogène. [...] L'imagination est consubstantielle à l'identité ; et d'autre part, une activité symbolique primitive participe d'emblée à cette unification. Cela, c'est la théorie psychanalytique classique, l'approche lacanienne du sujet. Mais nous avons remarqué aussi que, chaque fois, l'unification mettait en jeu également une certaine configuration bienveillante de l'environnement, qui « prémâche » le travail d'unification. Cela signifie que *l'effort d'imagination n'est jamais exclusivement un effort subjectif, mais également un effort intersubjectif*. Ce qui nous permet de définir ainsi la vraisemblance : la possibilité d'imaginer, de faire de l'image, de l'un. Est vraisemblable ce qui laisse un (ou plusieurs) points de vue depuis lesquels le disparate peut prendre forme. Que

l'effort subjectif à fournir ne soit pas insurmontable, cela n'est que le résultat d'une préparation du terrain ; sans doute peut-on dériver cette *commensurabilité* d'une théorie romantique, cosmologique : comme dit Goethe, « si l'œil n'était solaire, il ne pourrait apercevoir le soleil ». On peut parler également de « zone d'adéquation cognitive » pour laquelle vaut l'axiome de Morin : « Le monde est dans l'esprit qui est dans le monde ». ⁶ Il y a là toute une mystique qui nous paraît raisonnable et féconde, mais qui dépasse bien sûr la portée de notre travail. Ce qui, par contre, nous concerne au plus haut point, c'est le fait que, dans la vie psychique de l'être humain, cette commensurabilité est assurée par un effort de présentation du monde accompli par « la mère suffisamment bonne ». Cette « mère », du point de vue sociologique, *n'est rien d'autre que le point où se cristallise l'effort consenti par la société dans son ensemble, l'agent primitif et privilégié de l'institution des espaces potentiels. Ce qu'on pourrait appeler la « fonction maternelle » est l'effort collectif d'établissement d'une commensurabilité entre les sollicitations de l'environnement et les compétences d'imagination mobilisables par le sujet.*

2.3. Maximum de vraisemblance

Nous pouvons en venir maintenant à la notion de maximum de vraisemblance, telle que nous l'entendrons ici. Dans la vie de tous les jours, en tous cas dans l'état « désenchanté », certaines hypothèses pratiques apparaissent plus vraisemblables que d'autres. Par exemple, il est vraisemblable que les objets qui nous entourent n'obéiront pas à nos désirs — il ne faut pas prendre ses désirs pour des réalités — mais bien à leurs lois propres. Au sens où nous l'avons défini, nous pouvons dire aussi qu'il est vraisemblable que ce qui est permis avec les choses ne le soit pas forcément avec les personnes avec lesquelles nous sommes amenés à interagir — on ne peut confondre le gouvernement des hommes et l'administration des choses. Il n'est pas nécessaire de dire que cela « semble vrai », car de toute évidence, ce genre de « vérités » n'a pas le même statut que les assertions cognitives : bien plus simplement, il s'agit d'une attitude naturelle par rapport au monde et aux gens, qui va de soi, forme un tout dont, dans des circonstances banales, on ne songe guère à contester la pertinence. De même, il va de soi, sans qu'il faille nécessairement cristalliser le constat dans des aphorismes ou des doctrines morales, que les mondes subjectifs sont séparés, que les sujets sont distincts les uns des autres et que la réalité intérieure n'est pas accessible aux autres. Que toutes ces propositions soient vraies ou fausses, cela ne nous concerne pas ici : ce qui compte, c'est qu'elles sont tenues pour telles, *taken for granted* dans l'interaction ordinaire.[...]

[Parmi les] théories du monde vécu, [...] l'approche proposée par J.-M. Ferry [...] envisage le procès de rationalisation caractéristique de la modernité sous l'angle de la distinction croissante des sphères de rationalité. La spécificité de son approche comparativement, par exemple, à celle de J. Habermas ou de M. Weber, est qu'elle fait porter cette rationalisation au plus profond de l'existence subjective, dans la grammaire qui sous-tend toute notre relation au monde. Chaque fois que nous ouvrons la bouche, chaque fois même que nous accompagnons

nos actes d'un monologue intérieur — autant dire : tout le temps — nous cautionnons, affinons, renforçons, exerçons cette différenciation des registres et ces compétences linguistiques. Si nous utilisons notre vocabulaire, cela peut se traduire de la manière suivante : dans le cours usuel de la vie, le maximum de vraisemblance est porté sur la séparation des sphères de l'expérience et plus précisément, sur la tripartition de l'univers en un monde des objets, un monde des sujets et un monde subjectif. Le plus vraisemblable, c'est qu'il ne faut pas se faire d'illusions, c'est qu'il ne faut pas rêver, qu'il vaut mieux ne pas s'attendre à ce que les choses se mettent d'elles-mêmes comme nous l'espérons.

Désenchantement, désillusion : faut-il se résigner à trouver la modernité sinistre ? Certes non et ceux qui ont affirmé cela sont, en somme, assez peu nombreux. Cependant, le plus souvent, l'idée de réenchantement a été comprise d'un point de vue logocentriste, comme la réarticulation du sens dans la syntaxe, la création de systèmes symboliques, de synthèses philosophiques ou, plus prosaïquement, de phrases nouant ce que la grammaire découd : les temps, les modes, les personnes. Sans remettre en question la validité de tout cela, nous voulons souligner l'importance du travail « matériel » — mieux vaudrait dire : environnemental — de déplacement des maximums de vraisemblance. Autrement dit, la décantation des adresses au monde nous paraît avoir rendu possible une manipulation des environnements telle que ce qui, dans le cours de la vie ordinaire, apparaît peu vraisemblable, devienne soudain beaucoup plus plausible. Le déplacement dont nous parlons signifie que, moyennant certaines pratiques, certains efforts collectifs d'organisation, de « pliage » du réel, il est possible de suspendre un instant l'évidence de la différenciation des registres et de rendre la plus vraisemblable l'hypothèse inverse de la bienveillance du monde, de la superposition des trois ordres de réalité. Dans de tels univers artificiels, celui qui affirme, par exemple, que les objets ne se soumettent pas magiquement à nos désirs, n'apparaît plus comme une personne raisonnable mais comme un « coupeur de cheveux en quatre », un « poisson froid » incapable de « se laisser aller ». Celui qui rappelle qu'une interaction humaine ne doit pas être confondue avec une relation à des objets ne bénéficie plus du crédit qu'on lui octroie à l'accoutumée : son affirmation, au contraire, devient difficilement compréhensible, alambiquée, crispée.⁷ Autrement dit, l'effort d'imagination, de recomposition de l'expérience se trouve immobilisé, capitalisé, réifié dans l'organisation de l'environnement de telle sorte qu'il n'ait plus à être accompli par le sujet lui-même ou, plutôt, que le travail mental, symbolique, à réaliser s'en voit sensiblement réduit. Si on accepte cette idée — et nous allons tenter d'indiquer dans la suite qu'elle n'est pas inacceptable —, on comprend mieux que nous jugions indispensable de déplacer le centre de gravité de l'expérience hors du sujet individuel, configuration historiquement datée, dans l'espace intermédiaire qui le sépare de son environnement. On conçoit plus aisément qu'une sociologie de l'expérience n'équivaut pas à une sociologie du sujet. Inversement, la comparaison des niveaux de complexité des organisations dispositives et des entités subjectives donne une idée de la rusticité des secondes par rapport aux premières et dès lors de l'impossibilité d'évacuer l'individu du questionnement sociologique.⁸

2.4. *La bienveillance dispositive*

Il nous reste à élucider un dernier terme : celui de bienveillance. On ne fera pas mystère de l'inspiration : bien qu'elle ne soit pas utilisée de manière systématique par Winnicott, la notion sous-tend évidemment toute sa théorie de l'espace potentiel. À vrai dire, tout comme le mot « vraisemblance », celui-ci n'est peut-être pas le plus approprié ; ses connotations morales et religieuses risquent de nous faire taxer d'angélisme. Dans ce sens, l'élaboration éthique que propose R. Spaemann nous paraît plus égarante qu'éclairante, même si, en pratique, nous pouvons nous accorder plus ou moins avec sa conception. « L'acte de tendre vers ce qui pour l'autre est le convenable, suggère-t-il, donc ce qui donne un contenu à son propre « être tendu vers », nous l'appelons « bienveillance ». Nous pouvons également parler d'amour ».⁹ La bienveillance est ici comprise comme une attitude envers autrui et investie d'un sens fondationnel.¹⁰ Il s'agit d'un amour sans désir, dans lequel Spaemann résume la tension entre une conception eudémoniste de la morale — l'éthique comme doctrine de la réussite de la vie — et une autre, universaliste, qui la présente sous la forme d'impératifs ou de devoirs envers autrui. Pour lui, « la bienveillance est, pour l'homme bienveillant lui-même, un cadeau. Elle est l'*eudaimonia*, la réussite de la vie, réussite qui, sur le terrain de la simple vitalité et de la tendance, nous semblait grevée d'antinomies insurmontables ».¹¹ Elle est même, poursuit-il, la forme paradigmatique de la vie éveillée à la raison : raison qui « cesse de s'opposer abstraitement à la vie, ... devient concrète, se remplit d'une force vive — comme imagination créative et vouloir résolu : bienveillance, vouloir du bien. Dans ce dernier, la réalité se montre en tant que telle, c'est-à-dire : sous un jour amical ».¹² Cette dernière proposition nous fait dire que nous parlons bien du même concept, mais depuis une perspective toute différente. La bienveillance est pour nous une expérience, l'impression d'être « bien veillé ». Elle n'est pas ce qui fait voir le monde sous un jour amical, mais le fait de voir le monde sous un jour amical. Elle débouche bien sur une action de grâce, mais c'est parce qu'elle convoie le sentiment de la grâce [...].

Ce que nous appelons le sentiment de la bienveillance du monde à notre égard renvoie plutôt à l'autorisation d'une suspension temporaire de la frontière entre l'intérieur et l'extérieur, frontière qui se trouve remplacée par une relation de rappel, d'assortiment ou de reconnaissance. Dans un sens très général, nous pouvons dire que le monde bienveillant est plié de telle façon que soient présentées des garanties de commensurabilité entre le dedans et le dehors ; en quelque sorte, *la pliure vient compléter le nouement symbolique de l'imaginaire*. La différence essentielle, radicale, que présente notre concept par rapport aux approches classiques et moralisantes de la bienveillance, est que celle-ci ne nous apparaît pas comme le résultat d'une conduite ou d'une posture humaines, mais au contraire comme une caractéristique descriptive d'un environnement. Pour cette raison, nous parlons de *bienveillance dispositive*, c'est-à-dire d'une bienveillance construite sur l'absence et non sur le regard. Nous allons le constater, le reproche souvent formulé à l'égard des solutions dispositives contemporaines — songeons, par exemple, à la télévision, aux jeux vidéo, aux drogues dures — touche à la désocialisation, au

confinement dans la solitude.¹³ La fréquentation de l'objet, de la matière, de la substance détournerait de l'interaction sociale langagière, présentée comme naturelle et saine. Cependant, ce qui s'oublie alors, c'est que le lieu de l'élaboration de la confiance de base indispensable à la reconnaissance intersubjective n'est *pas* le milieu de l'interaction langagière « d'homme à homme », mais l'expérience de la relation entre un être qui n'est pas encore un sujet (l'enfant) et un autre qui, temporairement, accepte de ne plus l'être (la mère). Ce que nous voulons dire par là, c'est qu'il est tout à fait possible d'envisager la bienveillance du milieu, non comme une projection dans les objets et les paysages de caractéristiques intrinsèques de la relation humaine,¹⁴ mais au contraire, comme le point où s'initie l'ouverture et la reconnaissance de l'autre. La présence bienveillante de l'autre n'est plus, dans cette optique, la référence qu'imiterait tant bien que mal un succédané environnemental : c'est, juste à l'opposé, une forme amoindrie, sophistiquée d'exportation dans la relation sociale d'une donnée fondamentale qui lui est extérieure. Évidemment, nous tenons ici un langage extrême, dont nous percevons bien les limites. Dans les faits, les environnements artificiels ne sont pas moins sophistiqués que les axiomes de l'interaction mondaine : l'un et l'autre se coconstruisent dans un mouvement de renforcement mutuel. Plutôt que d'opposer la bienveillance dispositif et la bienveillance relationnelle, de les superposer l'une à l'autre comme deux strates, il nous semble bien plus fécond d'y voir un continuum de situations possibles, les unes construites surtout sur la coprésence et le langage et les autres, surtout sur la disposition. L'essentiel est de bien se rendre compte que la confiance de base n'est accordée initialement ni à un objet, ni à un sujet, mais à un être qui n'est pas encore l'un ou l'autre et dont la relation de bienveillance s'inscrit dans l'histoire à travers un double destin : celui de la confiance qu'on peut avoir dans les signes et celui de la confiance qu'on peut avoir dans les choses.

Nous avons bien conscience que tout cela peut paraître nébuleux. Peut-être un exemple aidera-t-il à clarifier les choses — après quoi nous pourrions analyser plus avant notre concept et ses multiples implications. Un des dispositifs de bienveillance les plus souvent étudiés est la maison. G. Bachelard décrit toute une série de processus qui montrent à quel point l'expérience faite de la maison, ce qu'il appelle *l'habiter*, est l'incorporation de gestes, d'*habitudes*, qui sont comme un double intérieur des dispositions extérieures. Nous sommes dans notre maison, mais notre maison est également en nous et entre ces deux ordres de réalité, la complémentarité est telle qu'il devient inutile de continuer à les distinguer. Ainsi, lorsqu'il étudie les vers de T. Tzara : « Une lente humilité pénètre dans la chambre/Qui habite en moi dans la paume du repos » puis : « Le marché du soleil est entré dans la chambre/Ét la chambre dans la tête bourdonnante », Bachelard insiste sur l'interpénétration du dedans et du dehors où court l'expérience, ce qu'il appelle l'inversion topo-analytique des images.¹⁵ Ce que l'image du poète exagère, dit-il, c'est l'idée de *l'habiter*. Il cite encore, de M. Blanchot : « De cette chambre, plongée dans la plus grande nuit, je connaissais tout, je l'avais pénétrée, je la portais en moi, je la faisais vivre, d'une vie qui n'est pas la vie, mais qui est plus forte qu'elle et que nulle force au monde ne pourrait vaincre. »¹⁶ Pour Bachelard, « la chambre de Blanchot est une demeure de l'espace intime, elle

est sa chambre intérieure ». ¹⁷ C'est sans cesse de la maternité de la maison que parle Bachelard, c'est-à-dire de cette suspension qu'elle permet de la frontière entre le dedans et le dehors ; « tout espace vraiment habité, dit le phénoménologue, porte l'essence de la notion de maison » ¹⁸ ; et : « la maison est une des plus grandes puissances d'intégration pour les pensées, les souvenirs et les rêves de l'homme. Dans cette intégration, le principe liant, c'est la rêverie. Sans elle, l'homme serait un être dispersé ». ¹⁹ Les habitudes de l'habitat sont des gestes irréfléchis, inconscients souvent, qui ne marchent que dans ces conditions très particulières d'être chez soi. Ce sont des ornières comportementales creusées par le cheminement des êtres parmi l'infinité des parcours possibles ; elles ne caractérisent ni les objets disposés, ni le sujet qui s'y déplace. Elles sont des traces qui matérialisent la confiance d'une personne envers la bienveillance de son environnement, c'est-à-dire l'élimination d'une infinité d'hypothèses de façon à créer un système d'attentes mesuré.

NOTES

1. Cela ne signifie évidemment pas que le langage soit une invention moderne ! Cela signifie que la modernité est l'institution typique de l'individu comme être de langage (cf. *infra*).
2. FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits* — 3, Paris, Gallimard, 1994, p. 299 ; on ne peut pas s'empêcher de penser à la définition de l'institution par Castoriadis : « Ce qui tient une société ensemble est évidemment son institution, le complexe total de ses institutions particulières, ce que j'appelle l'« institution de la société comme un tout » — le mot institution étant pris ici dans le sens le plus large et le plus radical : normes, valeurs, langage, outils, procédures et méthodes de faire face aux choses et de faire les choses et, bien entendu, l'individu lui-même, aussi bien en général que dans le type et la forme particuliers que lui donne la société considérée » (CASTORIADIS, Cornélius, « La création dans le domaine social-historique », *Domaines de l'Homme*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 223).
3. DELEUZE, Gilles, « Qu'est-ce qu'un dispositif ? », *Actes du colloque « Michel Foucault Philosophe »*, p. 185-195. Pour Deleuze, le dispositif « est composé de lignes de nature différente. Et ces lignes dans le dispositif ne cernent ou n'entourent pas des systèmes dont chacun serait homogène pour son compte, l'objet, le sujet, le langage etc., mais suivent des directions, tracent des processus toujours en déséquilibre et tantôt se rapprochent, tantôt s'éloignent les unes des autres. Chaque ligne est brisée, soumise à des *variations de direction*, bifurquante et fourchue, soumise à des *dérivations*. Les objets visibles, les énoncés formulables, les forces en exercice, les sujets en position sont comme des vecteurs ou des tenseurs » (p. 185). Il nous semble que la « dimension des lignes de visibilité » dont Deleuze fait la première dimension du dispositif, correspond à peu près à ce que nous appelons le renversement des maximums de vraisemblance ; les lignes d'énonciation, seconde dimension, toujours selon Deleuze, ne sont pas reprises dans notre approche qui les considère comme des éléments d'abstraction, pertinentes pour décrire les dispositifs concrets, mais non pour distinguer la coordination dispositive des coordinations institutionnelles en général. Les lignes de force, qui tiennent ensemble et rectifient le dispositif, assurant la dimension du pouvoir en son sein, ne seront pas non plus abordées dans ce travail, car elles impliquent une posture de surplomb. Nous ne nions absolument pas qu'un dispositif soit toujours de *surveillance autant* que de bienveillance et l'approche du pouvoir, si elle fait singulièrement défaut dans notre travail, nous semble évidemment fondamentale. Seulement, notre objectif est de mettre en évidence des aspects qui n'ont pas encore

été théorisés ; or, on conviendra avec nous que la question du pouvoir a déjà fait l'objet d'analyses fouillées ; articuler la conception que nous proposerons à une théorie du pouvoir est un travail qui ne sera pas accompli ici. Par contre, la question de la subjectivation, quatrième dimension que Deleuze découvre chez Foucault, sera traitée abondamment ; seulement, comme il a déjà été dit, nous introduirons le dispositif dans la subjectivation, au lieu d'en faire un « processus de production de la subjectivité » (p. 187) distincte.

4. FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
5. DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 528-591.
6. MORIN, Edgar, *La connaissance de la connaissance*, Paris, Seuil, 1986 : 234.
7. B. Reeves et C. Nass montrent ainsi, par une trentaine d'expériences amusantes, que la relation établie aux ordinateurs met en jeu des règles de politesse, des assumptions d'intentions, de personnalité, des émotions, des comportements moraux — et cela, non chez des enfants ou des néophytes, mais également chez des personnes qui fréquentent quotidiennement ces objets (REEVES, Byron, NASS, Clifford, *The Media Equation. How People Treat Computers, Television, and New Media Like Real People and Places*, Cambridge — New York — Melbourne, Cambridge University Press, 1996) ; cf. aussi : NASS, Clifford, STEUER, Jonathan, « Voices, boxes, and Sources of Messages. Computers and Social Actors », *Human Communication Research*, XIX, 4, 1993, p. 504-527.
8. Cette question de l'articulation entre processus intersubjectifs ancrés dans le langage et processus intersubjectifs inscrits dans la technique est opérée actuellement par les recherches en termes d'usages des nouvelles technologies ; cf. SILVERSTONE, Roger, HIRSCH, Eric, *Consuming technologies. Media and Information in Domestic Spaces*, London — New York, Routledge, 1992.
9. SPAEMANN, Robert, *Bonheur et bienveillance. Essai sur l'éthique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 136.
10. On peut comparer cela à l'agapè dont il est question dans BOLTANSKI, Luc, *L'Amour et la Justice comme compétences*, Paris, Métailié, 1990.
11. R. SPAEMANN, *op. cit.*, p. 145.
12. *Ibidem*.
13. Cf. EHRENBERG, Alain, *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995 ; ROBINS, Kevin, « Forces of Consumption : From the Symbolic to the Psychotic », *Media, Culture & Society*, 16, 1994, p. 449-468.
14. LORENZ, Konrad, *Trois essais sur le comportement animal et humain*, Paris, Le Seuil « Points », 1970, p. 126.
15. BACHELARD, Gaston, *La poétique de l'espace*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, p. 202-203.
16. Maurice BLANCHOT, *L'arrêt de mort* : 124, cité dans *idem* p. 205.
17. *Ibidem*.
18. *Idem* p. 24.
19. *Idem* p. 26.