

QU'ENTENDEZ-VOUS PAR LIRE ?

INTRODUCTION

« Père, quelle est la bonne méthode pour savoir si quelqu'un est fréquentable ?
– Il faut lui demander : qu'avez-vous lu ? Et s'il te répond : Homère, Shakespeare, Balzac, l'homme n'est pas fréquentable.
Par contre, s'il te répond : qu'entendez-vous par lire ? Alors tous les espoirs te sont permis. »
Jean-Luc Godard, *Liberté et patrie*

Lire : activité banale, au moins dans les pays où l'écrit est largement partagé. Cependant, de nombreuses voix se lamentent aujourd'hui sur le déclin de la lecture et nous pourrions penser que les techniques contemporaines de communication nous ont plutôt plongés dans un monde de l'image et de la voix où l'écrit serait en perte de vitesse. Faut-il vraiment se fier à ces critiques des technologies récentes ? Il est frappant que l'essor des téléphones intelligents, par exemple, est moins dû à la présence de la voix ou des échanges d'images ainsi facilités, qu'aux possibilités d'y lire sa page Facebook, son compte Twitter, des pages Web ou les textos

de ses amis. En fait, notre téléphone est surtout une machine à écrire et une machine à lire. D'ailleurs, ne parle-t-on pas pour nos ordinateurs tant aimés de logiciels de *lecture vidéo et audio* ou de nos banques musicales portatives comme de *lecteurs MP3* ou *MP4* ?

Peut-être par un même intérêt pour la machinerie, les neuroscientifiques parlent volontiers des imageries du cerveau comme une façon de *lire* les esprits¹. Des primatologues considèrent, de leur côté, que la nécessité d'élever en groupe les jeunes (la seule mère n'étant pas à même de pourvoir à tous les besoins de son petit pendant plusieurs années) a développé les mécanismes d'attention aux autres et amplifié les formes de réciprocité au point que « sur quelques centaines de milliers d'années, un intérêt pour la lecture des esprits et le partage d'états mentaux et émotionnels a procuré le matériau brut pour l'évolution de nos natures inhabituellement pro-sociales »². Rien de naturel à notre sociabilité : elle serait en fait le produit du développement de notre capacité à lire et à notre besoin (ou notre désir) de nous rendre lisibles. La lecture ne serait pas simplement un des effets de notre socialité, elle constituerait le moteur de notre vivre-ensemble.

Sans même s'aventurer sur ces terrains d'anthropologie de longue durée, on peut au moins remarquer que notre souci expressif – c'est-à-dire le plaisir et l'intérêt que nous trouvons à comprendre ou faire comprendre des sentiments, des pensées, des manières d'agir, des principes de communication – trouve une traduction exemplaire dans l'activité de lecture. Certains philosophes en exploitent d'ailleurs l'évidence : « Pour reconnaître réciproquement notre disposition à communiquer, présup-

- 1 Voir par exemple Éric Racine, Emily Bell et Judy Illes, « Can We Read Minds ? », *Scientific and Philosophical Perspectives in Neuroethics*, James Giordano et Bert Gordjin éd., Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 244-270, et sur les (im)possibilités et les implications d'une telle « lecture » voir le stimulant ouvrage de Pierre Cassou-Noguès, *Lire le cerveau*, Paris, Seuil, 2012.
- 2 Sarah Blaffer Hrdy, *Mothers and Others. The Evolutionary Origins of Mutual Understanding*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2009, p. 292. Sauf mention d'un traducteur, toutes les traductions sont les miennes.

posée dans toutes nos activités expressives, nous devons être capables de nous "lire" les uns les autres», souligne ainsi Charles Taylor, et Stanley Cavell, de son côté, en vient même à dire que « les expressions humaines, la silhouette humaine doivent, pour être saisies, être *lues* », avec pour conclusion tirée par Sandra Laugier que « cette lecture de l'expression, qui rend possible de *répondre*, est un produit de l'attention et du *care*. Elle est le résultat d'un apprentissage de la sensibilité »³. Ainsi, dans la mesure où nous aurions appris à lire le monde autour de nous, nous deviendrions capables d'y répondre, donc de nous y inscrire dans notre singularité, elle-même reconnaissable et lisible par d'autres – mais aussi par nous-mêmes.

On voit combien la notion de lecture semble s'étendre bien au-delà de la relation solitaire que nous pouvons entretenir à un livre comme celui que vous, lecteur ou lectrice, tenez en ce moment dans vos mains. La question est alors de mieux comprendre ce que nous entendons par ce verbe « lire ». Puisque, à l'évidence, dans notre époque saturée de voix et d'images, nous n'en avons pas fini avec la lecture, il nous faut savoir ce qui nous fascine tant dans la possibilité de lire ce qu'ont écrit d'autres personnes. Comment penser cette expérience qui consiste à lire des textes, mais aussi des fichiers audio, ou des tableaux qu'ils soient figuratifs ou abstraits, voire des personnes ou des situations ? Quel genre de communication et de conception du social implique-t-elle ?

Partons classiquement de l'étymologie : le grec comme le latin *lego* signifie « cueillir », « rassembler ». Encore faut-il préciser de quel genre de cueillette on parle. Dans l'Antiquité, il s'agit surtout de cueillir des plantes pour leurs vertus médicinales et les assembler pour composer un remède. Bien sûr, toute cueillette de fruits ou de plantes vise la santé du corps par l'apaisement de sa faim, mais il est important de souligner cette dimension

3 Charles Taylor, *La Liberté des modernes*, Philippe de Lara trad., Paris, PUF, 1997, p. 86 ; Stanley Cavell, *Les Voix de la raison*, Sandra Laugier et Nicole Balso trad., Paris, Seuil, 1996, p. 508 ; Sandra Laugier, *Le Souci des autres. Éthique et politique du care*, Patricia Paperman et Sandra Laugier dir., Paris, Éditions de l'EHESS, 2011, p. 368.

de soin encore plus nettement avec cette valeur thérapeutique. En indo-européen, il y a d'ailleurs une grande proximité entre la racine **leg-* : cueillir, rassembler, et la racine *leg-* : prendre soin de quelque chose ou quelqu'un. Ce sens est assez bien indiqué par les dérivés en slavon (*lek* est un remède) et en tchèque (*lécit* veut dire soigner, *lékama* est une pharmacie). C'est dire que les livres manuscrits, imprimés ou numériques devraient être remboursés aujourd'hui par la Sécurité sociale.

En français, depuis au moins le XI^e siècle, lire renvoie à la capacité de suivre des yeux les caractères d'une écriture. C'est donc une activité de déchiffrement, mais aussi de performance, puisque dans ce contexte encore fortement marqué par l'oralité, lire désigne l'énonciation à haute voix et, généralement, publique. La lecture silencieuse remonte, dans de rares cas, à l'Antiquité. Cependant, les usages les plus courants de la lecture durant de nombreux siècles ont été *oraux et collectifs*. D'emblée, on doit donc sortir la question de la lecture d'un pur rapport intime noué entre deux sujets, l'auteur et le lecteur. Ou plutôt, il faut inscrire cette « lecture » d'une nécessaire intimité de la pratique de lecture dans une histoire plus large dont elle ne compose qu'une figure provisoire, délicatement installée sur le seuil de la modernité.

À partir du déchiffrement des lettres et des syllabes, lire en vient, de manière générale, à dénoter toute activité de décryptage (de façon significative, en anglais, *to read* vient de *rædan*, conseiller, mais surtout déchiffrer quelque chose d'obscur, trouver la solution d'une énigme). On peut ainsi espérer lire les situations ou les êtres comme à livre ouvert. C'est donc bien du *média écrit* qu'il faut partir pour *entendre* toutes les implications de l'activité de lecture. D'après les lexicographes, la première occurrence de ce sens élargi, en français, se trouve dans le chapitre inaugural des *Essais*.

Montaigne y raconte l'histoire de Denys l'Ancien qui, pour se venger de son tenace adversaire Phyton qu'il vient de vaincre, le torture moralement et physiquement devant toute l'armée victorieuse. Or, Phyton demeure d'une parfaite constance et tourne les tortures qu'il subit en spectacle des excès tyranniques de son ennemi. Alors Denys,

lisant dans les yeux de la commune [la foule] de son armée qu'au lieu de s'animer des bravades de cet ennemy vaincu, au mespris de leur chef et de son triomphe, elle alloit s'amolissant par l'estonnement d'une si rare vertu [...], fait cesser ce martyre, et à cachettes l'envoya noyer en la mer.⁴

On comprend ainsi le glissement de la lecture du livre à la lecture d'un comportement ou d'une situation. Mais l'exemple que nous donne Montaigne montre surtout le renversement complet qui a lieu : les yeux qui déchiffraient les caractères écrits plongent, désormais, dans les yeux mêmes de l'autre, ou plutôt des autres, puisque ce sont les yeux de toute son armée dans lesquels le souverain serait capable de lire. Au lieu du déchiffrement collectif par les yeux et la voix du lecteur ancien, tout se passe comme si, à l'image du tyran de Syracuse que Platon voulait conseiller, le lecteur moderne, le lecteur souverain, lisait directement dans les yeux du public comme tel.

Bien sûr, c'est une simple métonymie qui permet de passer du déchiffrement des attitudes corporelles ou des manifestations du visage à une lecture des yeux, puis des esprits eux-mêmes, enfin de la situation dans son ensemble. Cependant, cette image constitue aussi une allégorie de la lecture : au-delà des lettres dans un livre, ce sont des expressions qui sont interprétées. Des caractères typographiques, on glisse ainsi vers les caractères psychologiques.

Au point, d'ailleurs, où la matérialité du dispositif éditorial peut servir de modèle pour décrire la pénétration des esprits. Ainsi, dans la deuxième partie de *Henry IV*, Shakespeare fait dire au duc de Northumberland qui voit apparaître un messager : « Le front de cet homme, ressemblant à une page de titre, annonce un volume de tragédies »⁵. De fait, il vient lui

4 Michel de Montaigne, *Essais*, Pierre Villey éd., Paris, PUF, 1992, I, 1, « Par divers moyens on arrive à pareille fin », p.9 (mes italiques). Ce passage est un ajout marginal que fait Montaigne dans la dernière édition qu'il corrige. Voir ainsi les pages annotées de l'exemplaire de Bordeaux : [<http://artflsrvo2.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.o:2:1.montaigne>] (consulté le 19 janvier 2017).

5 « *This man's brow, like to a title-leaf, foretells the nature of a tragic volume* », William Shakespeare, *Œuvres complètes. Histoires*, édition bilingue établie par Jean-Michel

annoncer la mort de son fils et la perte de la bataille qu'il livrait. La physiognomonie cherchait dans les plis des visages et les formes des crânes certaines révélations sur les vertus et les vices des êtres; la technique encore récente à l'époque de Shakespeare de la page de titre avec ses codages publicitaires et génériques lui sert d'instrument pour déchiffrer une attitude et prévoir l'annonce d'un malheur⁶. Il ne faut pourtant pas prendre ces caractères psychologiques comme relevant d'une intériorité à laquelle le bon lecteur aurait accès, mais bien comme les *manifestations publiques de formes de vie grâce à des dispositifs médiatiques* : d'où, chez Montaigne, cette possibilité de « lire » toute une communauté assemblée, alliant en un raccourci saisissant *le singulier et le pluriel*.

Contrairement à ce qu'avancent les lexicographes, avant même le cas de Montaigne, on peut en fait trouver chez un auteur comme Rabelais un usage figuré du verbe lire qui concerne justement ce jeu entre dispositif médiatique de l'écrit (imprimé ou manuscrit) et formes de vie du public lecteur. Il apparaît dans un passage du dernier chapitre de *Pantagruel*, ajouté dans l'édition de 1534, où l'auteur semble répondre à ses premiers lecteurs de l'édition originale de 1532. L'usage figural de la lecture intervient, en effet, dans une scène de lecture, une scène imaginaire de dialogue entre l'auteur et ses lecteurs qui vise à séparer les mauvais lecteurs des bons. L'enjeu est donc celui de la lecture trop critique menaçant de chuter dans la calomnie ou du bon jugement qui saura entrer dans la logique des énoncés performés :

Si pour passetemps joyeux les lisez, comme passant temps les escripvoys, vous et moy sommes plus dignes de pardon qu'un grand tas de Sarrabovites, Cagotz, Escargotz, Hypocrites, Caffars, Frapars, Botineurs et aultres telles sectes de gens, qui se sont desguisez comme masques pour tromper

Déprats et Gisèle Vernet, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 2008, vol. IV, II, p. 470, traduction modifiée.

- 6 La page de titre, telle que nous la connaissons encore, se met vraiment en place dans les années 1520-1530. Quant à la physiognomonie d'héritage antique, elle est réactualisée au XVI^e siècle avant son essor, au XVIII^e et XIX^e siècle, en lien avec de nouvelles sciences du comportement de Lavater à Lombroso.

le monde. Car donnans entendre au populaire commun, qu'ilz ne sont occupez sinon à contemplation et dévotion, en jeusnes et maceration de la sensualité, sinon vrayement pour sustenter et alimenter la petite fragilité de leur humanité : au contraire font chiere dieu sçait quelle, et *Curios simulant sed Bacchanalia vivunt*. Vous le pouvez lire en grosse lettre et enlumineure de leurs rouges muzeaulx, et ventres à poulaïne, sinon quand ils se parfument de Soulfhre.

Quant est de leur estude, elle est toute consummée à la lecture de livres Pantagrueuques : non tant pour passer temps joyeusement, que pour nuire à quelcun meschamment, sçavoir est, articulant, monorticultant, torticultant, culletant, couilletant, et diaboliculant, c'est-à-dire callumiant.⁷

Autrement dit, si les lecteurs considèrent les aventures de Pantagruel comme un heureux passe-temps, avec la même joie que l'auteur a prise à les écrire, la connivence sera parfaite et chacun sera pardonné d'y avoir consacré du temps malgré leur caractère ridicule. Par contre, sont réprouvés tous ceux qui jugent de haut et calomnient cet aimable loisir. Ce sont des hypocrites car ils prononcent leur jugement moral (le verbe « articuler » désigne en réalité une pratique légale : nous sommes, à strictement parler, dans le droit plutôt que dans la morale) en prenant la posture de parfaits ascètes alors qu'ils sont attachés, eux aussi, aux plaisirs du corps. C'est dans ce cadre qu'apparaît donc l'usage figural attribué aux lecteurs joyeux : « Vous le pouvez lire en grosse lettre et enlumineure de leurs rouges muzeaulx, et ventres à poulaïne. » Les bons lecteurs de l'édition de 1534 sont ainsi amenés à déchiffrer dans les nez manifestement avinés et les ventres voluptueusement bedonnants les signes de leur hypocrisie, mais ces signes sont d'autant plus facilement lisibles qu'ils sont renvoyés métaphoriquement aux initiales rubriquées (c'est-à-dire peintes en rouge) et aux enluminures exubérantes des manuscrits médiévaux. Ainsi, pour amener ses lecteurs à entrer en connivence avec lui, face au sobre noir et blanc des livres imprimés, Rabelais repousse

7 François Rabelais, *Pantagruel*, dans *Œuvres complètes*, Mireille Huchon éd., Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1994, p. 336-337.

les quelques lecteurs abusivement critiques de son ouvrage et invite ses bons et joyeux lecteurs à lire ses mauvais juges comme des lettres grotesques et colorées des textes d'un autre âge. Les dispositifs médiatiques différenciés du manuscrit et de l'imprimé servent alors à produire différentes figures de lecteur. C'est dire l'importance de penser ensemble *pratiques de lecture et appareillages spécifiques des médias*.

Rabelais introduit cette figure de la lecture dans son dernier chapitre tandis que Montaigne glisse cette nouvelle dimension du lire dans son premier essai. La figure nouvelle de la lecture apparaît chaque fois sur des seuils, tantôt au moment de prendre congé de son lecteur en redoutant ce qu'il dira du livre qu'il referme, tantôt au moment de l'introduire à une lecture dont l'auteur espère garder le contrôle amical. On peut, cependant, noter que ce sont à chaque fois des ajouts éditoriaux, comme s'il avait fallu passer l'expérience difficile des premiers lecteurs pour sentir la nécessité de susciter un certain type d'attention du public.

Imaginons alors que nous ouvrons pour la première fois ce petit livre publié par un seigneur bordelais à la réputation croissante en cette fin de XVI^e siècle, Michel de Montaigne. Dans ce tout premier essai, le lecteur ou la lectrice, qui découvrirait le texte, voit donc se dessiner sous la figure de Denys l'Ancien celle du parfait interprète des situations, et cette figure est justement celle d'un individu en train de lire.

Or, de quoi parle cet essai intitulé « Par divers moyens on arrive à pareille fin » ? Du peu d'assurance des interprétations :

La plus commune façon d'amollir les cœurs de ceux qu'on a offensés, lors qu'ayant la vengeance en main, ils nous tiennent à leur mercy, c'est de les esmouvoir par submission à commiseration et à pitié. Toutesfois la braverie, et la constance, moyens tous contraires, ont quelquefois servi à ce mesme effect.⁸

Autrement dit, que l'on tente d'adoucir ceux qui nous menacent de mort par la soumission ou par la bravoure, on n'est jamais sûr du résul-

8 Michel de Montaigne, *Essais*, ouvr. cité, p. 7.

tat, prétend Montaigne dans ces premières pages des *Essais*. Dans le contexte des rapports de force, analysé ainsi de manière contradictoire, l'adoucissement recherché ne serait jamais exactement calculable, tant les êtres sont inconstants. La bonne interprétation n'est pas impossible ; elle est hasardeuse.

Les *Essais* s'ouvrent sur la question fondamentale du peu d'autorité des expériences et de l'impossibilité à prédire les effets des actions. Les exemples donnés à la suite de l'énoncé général de la première phrase procurent autant de singularités en acte où sont « essayées » les différentes possibilités comme autant d'interprétations des conduites à tenir. Pour Montaigne, les *Essais* qu'il rédige sont aussi la présentation des essais de chaque âme face aux vicissitudes de l'existence : « On voit ces âmes assaillies et *essayées* par ces deux moyens, en soustenir l'un sans s'esbranler, et courber sous l'autre » (p. 10). Le genre ainsi inauguré par Montaigne, le genre qu'il *essaie* justement pour les lecteurs et lectrices de cette fin de siècle, cherche d'emblée comment toucher juste face aux assauts et aux essais de l'existence en commun.

Le souci ne consiste pas seulement à savoir comment déchiffrer les conduites de personne à personne, mais aussi d'un individu à un ensemble d'individus. C'est ce que le tyran Denys l'Ancien parvient à faire en décryptant les expressions de ses soldats. Montaigne, comme il le fait souvent, ajoute cette anecdote sur Denys dans son ultime révision du texte en l'articulant à une anecdote à vocation inverse. En effet, juste avant cette adjonction liminaire, nous avons la figure de la foule qui, elle, varie dans son déchiffrage : les Thébains

ayant mis en justice d'accusation capitale ses capitaines, pour avoir continué leur charge outre le temps qui leur avoit esté prescrit et preordonné, absolu à toutes peines Pelopidas, qui plioit sous le faix de telles objections, et n'employoit à se garantir que requestes et supplications ; et, au contraire, Epaminondas, qui vint à raconter magnifiquement les choses par luy faites, et à les reprocher au peuple, d'une maniere fiere et arrogante, il n'eut pas le cœur de prendre seulement les balotes en main ; et se departit l'assemblée, louant grandement la hauteur du courage de ce personnage. (p. 8)

Comme dans les autres anecdotes de ce premier essai, il s'agit de faire justice (vengeance personnelle ou vengeance publique), en choisissant tantôt de punir, tantôt de grâcier. Ici, le peuple assemblé, incapable de tenir un seul régime d'interprétation des actions, absout Pelopidas par pitié et Epaminondas par admiration. Les suppliques du premier obtiennent donc le même résultat que la fierté et le courage du second (en fait, un léger avantage va quand même à celui-ci puisque, dans son cas, le peuple ne vote même pas). Dans l'idéologie courante de l'époque (et que partage à l'évidence Montaigne), l'assemblée politique des citoyens n'est qu'une foule instable, et la décision de justice commune une façon de s'abandonner aux premiers sentiments venus, qui témoignent bien du manque de puissance et de raison du *démos* : le spectacle de la faiblesse engendre la faiblesse du peuple, et face au spectacle du courage, il manque de « cœur », c'est-à-dire que les citoyens n'ont pas eux-mêmes le courage qu'ils admirent. Cependant, c'est moins ce mépris politique du peuple qui m'intéresse ici, que le fait même d'associer dans une *scénographie judiciaire*, les valeurs sociales de la *fierté* et du *courage*, face aux variations des interprétations, avant de passer à la faculté de *lire*. Nous verrons l'importance d'insérer la question de la lecture dans une réflexion sur la justice et la *parrhêsia* (le courage de dire vrai).

En marge de cette anecdote des Thébains, l'exemple de Denys, que Montaigne ajoute dans l'édition de Bordeaux, nous oriente vers une autre capacité. C'est là où le participe présent « lisant » témoigne d'une *juste attention* aux expressions, d'une impeccable capacité à repérer ce qui se joue, même dans les yeux de toute une communauté. Autrement dit, face à l'instabilité des interprétations, Montaigne met en scène un art provisoire de la lecture – quelque chose qui vient décaler les interprétations, déporter les regards, déborder les événements, comme cette écriture manuscrite déborde littéralement l'imprimé.

Mais cet art peut aussi passer pour un exercice proprement tyrannique. La lecture des êtres ou du monde instaure *tacitement* le média de l'écrit comme modèle de toute forme de compréhension. De là à

l'hégémonie que nous avons connue ces derniers siècles, il n'y a qu'un pas. Les récentes réévaluations de l'oralité, de l'énonciation et de la performance ne supposaient pas seulement des considérations épistémologiques, mais aussi politiques⁹. C'est en ce sens que Paul Zumthor, ce grand médiéviste attentif aux phénomènes de vocalité et de performance, pouvait légitimement opposer lecture et voix ou lecture et regard dans nos pratiques modernes, tout en réservant au poétique (au besoin par ses rythmes visuels) la possibilité de « recréer un objet tel que l'œil non seulement lise, mais regarde », ouvrant ainsi sur une lecture enrichie « de toute la profondeur du regard »¹⁰ : n'est-ce pas ce que ces premiers usages figurés de la lecture semblent indiquer en insistant autant sur la matérialité des dispositifs éditoriaux ? Or, rien n'empêche à notre tour *d'élargir* à nos expériences les plus ordinaires cette lecture qui engage tout son corps dans un regard. Tel est ce à quoi nous invite l'exemple de Montaigne.

Dans cet essai inaugural que le lecteur ou la lectrice découvre, il ou elle ne trouve pas seulement une des multiples facettes du portrait annoncé de l'auteur, mais saisit en fait, dans la figure de Denys lisant, sa propre posture, présente et participante à ce participe présent qui ajointe les durées respectives de l'écriture et de la lecture, mais aussi du regardant et du regardé. Au Moyen Âge, le regard transformait en signe ce qu'il avait perçu : chaque événement du monde recérait ainsi sa *signatura*. Michel Foucault décrit éloquemment ce régime des signatures dans le foisonnement merveilleux des ressemblances qui organise encore le savoir à la Renaissance. Cependant, « parce qu'il y a un "cran" entre les similitudes qui forment graphisme et celles qui forment discours, le savoir et son labeur reçoivent là l'espace qui leur est propre : ils auront à sillonner cette distance en allant, par un zigzag indéfini, du

9 Voir par exemple Diana Taylor, *The Archive and the Repertoire. Performing Cultural Memory in the Americas*, Durham, Duke University Press, 2003.

10 Paul Zumthor, *Performance, réception, lecture*, Montréal, Éditions Le Préambule, 1990, p. 80.

semblable à ce qui lui est semblable »¹¹. On pourrait penser que ce sont bien là les déplacements inquiets des *Essais*. Pourtant, l'apparition du participe présent « lisant », pour caractériser ces opérations, témoigne du contraire. C'est justement au moment où l'universalité (même complexe) des signatures ne fonctionne plus que surgit une nouvelle expérience des événements et des conduites humaines. Certes, Montaigne (et bien d'autres à sa suite) joue sur la métaphore connue du grand livre du monde. Pourtant, cette lecture ne suit plus les mouvements ondoyants des ressemblances et des analogies. Elle n'est plus métonymique. Elle est devenue métaphorique : la lecture nous permet des sauts que les déchiffreurs de signatures n'imaginaient pas. Avec les guerres de religion qui impliquaient des interprétations radicalement discordantes des textes sacrés et des traditions de l'Église, aussi bien que des ravages concrets dans les pays, les cités et les familles, l'heureuse distribution des signes n'était plus à l'ordre du jour. L'appel à la lecture intervient justement dans ce moment de brouillage des signatures et surtout des principes qui présidaient à leur ordonnance. Lire n'est pas reconnaître des ressemblances plus ou moins cachées, mais, *en regardant attentivement se déployer des mouvements de corps et de pensée, établir des différences*.

Voilà bien de quoi parle ce premier essai avec la variété imprévisible des réactions et l'attention déchiffrente d'un regard en train de lire. Ainsi, le modèle projeté par le texte des *Essais*, dès ces premières pages, est celui du *lecteur* bien plus que celui de l'auteur – ou de l'auteur opérant des performances de lecteur par l'accumulation des citations qui émaillent le texte. En écrivant ce qu'il est, ce qu'il pense, ce qu'il fait, il livre en fait les lectures à partir desquelles il agit et pense : ses lectures affichées sont autant d'écritures actives de soi-même sous le regard de ses lecteurs attendus. Pour se lire soi-même au milieu des autres êtres, il faut d'abord lire les ouvrages dont on a hérité ou que l'on a achetés. Les livres servent à la fois de références ponctuelles et de mode général d'explication.

11 Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 45.

Quelques décennies plus tard, c'est exactement ce que souligne Hobbes en introduction à son *Leviathan*, quand il déclare que « la sagesse s'acquiert non par la lecture des livres, mais par la lecture des hommes »¹². Il traduit même la sentence latine bien connue *Nosce teipsum* (connais-toi toi-même) par *Read thy self* (lis-toi toi-même). La lecture est à la fois épistémologie et morale, savoir et conduite. Cependant, cette lecture est stratégique : la connaissance de soi, par la lecture qu'on en fait, donne accès à la lisibilité des autres hommes, étant donné la similitude des pensées et des passions dans des conjonctures identiques. Montaigne le revendiquait déjà pour lui-même et justifiait au passage la logique réflexive des *Essais* :

Cette longue attention que j'employe à me considerer me dresse à juger aussi passablement des autres, et est peu de choses de quoy je parle plus heureusement et excusablement. Il m'advient souvant de voir et distinguer plus exactement les conditions de mes amys qu'ils ne font eux mesmes.¹³

C'est en tournant l'attention vers soi, en se lisant avec soin soi-même, que l'on peut mieux déchiffrer les autres. De même, pour Hobbes, la sagesse du savoir de soi est politique : on ne se retourne sur soi-même que pour mieux comprendre les autres. L'enjeu final concernant, comme le tyran chez Montaigne, la figure du souverain et sa lecture du multiple : « Celui qui doit gouverner toute une nation doit lire en soi-même, non pas cet homme-ci ou cet homme-là en particulier, mais l'humanité, quoique ce soit difficile à faire, plus difficile que d'apprendre une langue ou une science »¹⁴. Pour le souverain, il ne s'agit plus de lire seulement quelques familiers, mais l'humanité tout entière. Le souverain doit être le lecteur universel.

En orientant ainsi l'attention sur la nécessaire lecture de l'humain plutôt que de tels ou tels hommes, Hobbes tâche non seulement de

12 Thomas Hobbes, *Leviathan*, Crawford Brough MacPherson éd., Harmondsworth, Penguin Books, 1971, p. 82.

13 Montaigne, « De l'expérience », *Essais*, ouvr. cité, p. 1076.

14 Thomas Hobbes, *Leviathan*, ouvr. cité.

placer le souverain dans une position spécifique, mais aussi de signaler l'importance de la lecture de son propre livre. C'est toute l'ambivalence de la dernière phrase de son introduction que l'on peut entendre de deux façons : « *When I shall have set down my own reading orderly, and perspicuously, the pains left another, will be onely to consider, if he also find not the same in itself.* » On peut en effet traduire par : « Quand j'aurai consigné ma propre lecture avec ordre et discernement, il ne restera plus au lecteur qu'à prendre la peine de considérer s'il ne trouve pas la même chose en lui-même », ou bien : « Lorsque j'aurai exposé avec ordre et clarté la lecture que j'ai faite en moi, il ne restera plus au lecteur qu'à prendre la peine de considérer s'il ne trouve pas la même chose en lui. » On voit de toute façon que la lecture est devenue cette manière fondamentale d'accéder aux autres dans la vie civile et aux principes mêmes de l'humanité en général par l'examen attentif et stratégique de soi-même. La figure politique de la lecture semble alors la vouer à la multiplicité anonyme du peuple déchiffré par le souverain – ou par le philosophe. Chacun peut se servir de la lecture de soi pour mieux lire ses proches (*his acquaintance*), mais souverain et philosophe, de leur côté, semblent s'élever dans l'ordre de l'universel : ils sont censés lire l'humanité même.

Cet abus de pouvoir a marqué les conceptions de la modernité occidentale jusqu'à aujourd'hui. L'anthropologue Lisa Stevenson a étudié la façon dont le gouvernement canadien, par exemple, a « pris soin » des Inuits, en particulier pendant certaines « épidémies » de suicide, et elle a montré comment ce qu'elle appelle le *governmental care* peut se retourner contre les solidarités et les relations personnelles entre Inuits fondées sur une autre sorte de *care*. Or, ce soin gouvernemental fonctionne exactement sur le principe de lecture d'une humanité « en général », bien éloignée des singularités :

La possibilité d'un soin anonyme peut être reliée à l'émergence de communautés imaginaires ou de « publics » [...]. Dépouillée de tout attribut, la personne au bout de la ligne [dans le cas des lignes téléphoniques ouvertes pour les personnes en proie au désir de suicide] fait l'expérience de soi comme d'un

membre de l'humanité, en relation avec un autre être humain. Le concept d'humanité entraîne alors une sorte de dissolution sublime du moi.¹⁵

Il est, cependant, possible de comprendre la lecture des autres comme une interprétation faite avec attention¹⁶, avec soin, avec « care », pour garder ce terme anglais, sans pour autant la vouer à une politique du contrôle et à un gouvernement de l'humanité en général, sans pour autant sacrifier les singularités, ni même des « publics », à des généralités administratives.

Contre une morale universaliste ou un gouvernement produit *au nom de l'humanité* (mais en fonction d'intérêts dont on peut imaginer qu'ils demeurent ceux de particuliers placés en position de pouvoir), l'insistance sur le *care* suppose la mise en valeur de relations plurielles à partir de contextes singuliers :

Si la tâche morale essentielle est cette façon de se soucier des autres, le contexte dans lequel prennent place les demandes conflictuelles devient un facteur important pour déterminer l'acte moral correct. Recourir à des principes universels abstraits, c'est se mettre hors du réseau des relations humaines.¹⁷

Le problème est alors celui du relativisme et du risque de conservatisme en restant limité à un cercle plus ou moins restreint. C'est pourquoi Joan Tronto demande, à juste titre, d'« élargir ces compréhensions traditionnelles des frontières du *care* »¹⁸. Mais comment penser un tel

15 Lisa Stevenson, *Life Beside Itself : Imagining Care in the Canadian Arctic*, Oakland, California University Press, 2014, p. 86-87.

16 Bien sûr, le modèle du lecteur est quand même, chez Montaigne, un tyran qui sait souverainement bien lire les expressions, mais aussi envoyer à la mort ses ennemis ! L'attention en question est plus intéressée que généreuse, plus affirmation de pouvoir que souci des autres. D'entrée de jeu, on saisit l'ambiguïté possible du « care » comme de la lecture, ambiguïté sur laquelle je reviendrai.

17 Joan C. Tronto, « Au-delà d'une différence de genre. Vers une théorie du *care* », *Le Souci des autres. Éthique et politique du care*, ouvr. cité, p. 64.

18 *Ibid.*, p. 67.

élargissement ? Comment demeurer arrimés aux relations singulières et à leurs contextes d'usage tout en circonscrivant leur valeur générale ? Comment ce court-circuit du singulier et du général que l'on voit si vite opérer dans la figure du souverain chez Montaigne ou chez Hobbes peut-il lui-même être court-circuité ? Comment contextualiser finement des actions sans perdre de vue les multiples manières par où, d'une part, une contextualisation est toujours une opération interprétative résultant de décisions qui ont, elles aussi, leurs contextes, et, d'autre part, ces actions sont aussi désolidarisables de leurs premiers moments d'inscription par leurs traversées du temps¹⁹ ? Ce sont ces questions qui devront nous occuper dans cette enquête.

Les approches du *care*, qui attirent ainsi notre attention sur l'importance des contextes singuliers et de leurs trajectoires temporelles, ont aussi indiqué combien il fallait remettre justement la question de l'*attention* au cœur des relations éthiques, voire politiques. Cette attention développée aux phénomènes sociaux de l'attention a caractérisé un ensemble d'études et de conceptions souvent anglo-saxonnes que l'on a regroupé sous la notion de « care » : soin, souci, attention, prise en charge, prise en compte. « Approches du *care* », le pluriel est ici nécessaire car il existe des conceptions divergentes du *care*, à l'image de la traduction du terme, en français, qui est plurielle. Cependant, comme le soulignent Marie Garrau et Alice Le Goff, ce concept renvoie au moins à « une attitude morale – l'attention à l'autre, la sollicitude à son égard – et [à] un ensemble de pratiques destinées à prendre soin des autres »²⁰. Retenons que le « care » suppose une *attitude* générale (un souci des autres) et des *pratiques* singulières (des manières de prendre soin des personnes, de prêter attention aux autres, historiquement et culturellement).

19 Pour un excellent exemple de ce travail historiographique qui permet de ne pas être « dupe » de ses propres opérations d'écriture du passé, voir l'ouvrage de Christian Jouhaud, *Richelieu et l'écriture du pouvoir. Autour de la journée des Dupes*, Paris, Gallimard, 2015.

20 *Politiser le care ? Perspectives sociologiques et philosophiques*, Marie Garrau et Alice Le Goff dir., Lormon, Le Bord de l'eau, 2012, p. 7.

ment variables). Par ailleurs, comme on le fait dans la tradition philosophique pour des concepts comme *mimesis* ou *praxis*, il est possible de ne pas traduire trop vite le terme anglais par un seul nom, que ce soit soin, souci, attention ou sollicitude, même si, en fonction du contexte et des expressions françaises j'utiliserai parfois l'un ou l'autre de ces termes.

L'attention du lecteur ou de la lectrice de ce texte étant attirée sur ce point, on doit pouvoir faire résonner en soi l'ensemble de ces significations même si un seul des termes français est utilisé. Ainsi, il sera possible d'éviter le risque, noté par Sandra Laugier, de rabattre le *care*

soit sur une espèce de sentimentalisme affairé, soit sur une version médicalisée et inégalitaire de l'attention. À la difficulté de trouver des équivalents français de *care* s'ajoute celle, générale, de fournir le vocabulaire de l'activité pratique prenant en charge les dimensions de proximité, de singularité et d'engagement personnel (tout le registre de ce qui compte).²¹

La question de « ce qui compte » est, en effet, très importante pour les conceptions du *care* : j'y reviendrai. En attendant, il vaut la peine d'explorer plus attentivement ce que c'est que lire en examinant les liens possibles entre lecture et soin, entre les situations singulières et les portées générales, entre pouvoir de déchiffrement et puissance de compréhension.

La question se pose en effet : existe-t-il vraiment un rapport autre que de lointaine étymologie entre les approches récentes du *care* et nos usages de lecture ? De manière fondamentale, on peut répondre que oui, dans la mesure où ces approches trouvent justement leur point d'ancrage dans la nécessité de rendre audibles et déchiffrables des voix, ou, plus généralement, des *formes de vie*, et non les vertus indispensables en soi à la vie morale ou les principes généraux de l'humanité à des fins de gouvernement. Depuis l'ouvrage fondateur de Carol Gilligan, *In a Different Voice*, il s'agit de savoir non seulement entendre ce qui était apparemment

21 Sandra Laugier, « Le sujet du *care* : vulnérabilité et expression ordinaire », *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, ouvr. cité, p. 160.

muet, mais aussi comprendre comment certaines voix ont été rendues inaudibles afin de mieux rétablir un juste partage des énonciations²². Les conceptions du *care* trouvent ainsi leur ancrage premier dans le féminisme qui cherche à faire entendre, dans le public, les voix particulières des petites filles autant que des femmes. Elles ne s'y limitent pas. Carol Gilligan, dans un ouvrage récent, élargit son propos initial de psychologie sociale en déclarant que « la capacité de sentir de l'empathie pour les autres, de lire leurs esprits et de collaborer avec eux nous distingue non comme femmes mais comme êtres humains »²³. La lecture, avec le *care*, constitue bien une des composantes essentielles de nos formes de vie.

Le *care* répond, en effet, à des besoins de la vie sociale, qu'il est à chaque fois nécessaire de repérer en fonction des situations. Or, comme le souligne Joan Tronto dans son dernier ouvrage,

la détermination des besoins est compliquée. [...] Aucune institution de *care* dans une société démocratique ne peut fonctionner correctement sans un lieu explicite pour le conflit des interprétations de ces besoins – c'est-à-dire sans un « espace rhétorique », un « espace moral », ou un *espace politique* dans lequel cette part essentielle du soin peut intervenir.²⁴

Le problème de la lecture comme interprétation d'un contexte, voire comme configuration d'actions constituant un contexte, n'est donc pas extérieur ou marginal, mais se situe au cœur des activités de *care*. Réciproquement, cela implique que les enjeux problématiques de la lecture peuvent être repensés dans le cadre des approches du *care*. En ce sens, la lecture ne relève pas seulement de champs de savoir comme la sémiotique ou la rhétorique, la psychologie ou encore l'herméneutique. *La lecture est une question de justice* : est-ce que ma lecture des *Essais*, par exemple, rend justice à ce qui a été écrit ?

22 Carol Gilligan, *In A Different Voice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1982.

23 Carol Gilligan, *Joining the Resistance*, Cambridge, Polity Press, 2011, p. 180. Les italiques sont miennes.

24 Joan C. Tronto, *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*, New York, New York University Press, 2013, p. 162-163.

Par là, il ne faudrait pas rabattre cette interrogation sur des considérations psychologiques ou intentionnelles. Rendre justice à ce qui a été dit concerne moins les « intentions » de l'auteur ou son histoire personnelle que toutes les relations engagées dans le temps par *les actions d'écriture*²⁵ et *les gestes de publication*. La lecture porte sur des textes ou, selon l'usage devenu courant, sur des œuvres (quel qu'en soit le médium), mais aussi sur des situations et sur des modes d'existence. On lit un tableau autant qu'une configuration politique²⁶. Si l'on réduit la lecture à un rapport interpersonnel, à une relation privée entre un auteur et un lecteur, on en oublie la dimension toujours collective, depuis les médiations techniques nécessaires jusqu'aux usages culturels de la langue, aux institutions qui autorisent les types de prise de parole et aux temporalités multiples qui s'y entrecroisent. C'est pourquoi il faut remettre les problèmes éthiques de la lecture dans un examen des multiples appareils de médiation qui la permettent. Ou plutôt *proposer une théorie des médias intégrée à une pensée de la justice*. Or, c'est justement ce que les premiers usages figurés du verbe lire, que nous avons pu relever chez Rabelais et Montaigne, mettent eux aussi en scène : scène judiciaire des regards et des déchiffrements, problème soulevé par la critique abusive et le jugement d'autorité, construction des connivences sociales entre « bons lecteurs » et auteurs judicieux à partir des problèmes matériels et institutionnels des outils de publication.

On pourrait croire que nous sortons ici d'une éthique du *care*, à proprement parler, car nous n'avons plus affaire à des relations directes entre êtres humains. Quel rapport de justice devrais-je entretenir avec un objet comme un livre ou avec une abstraction comme un texte ? Ce serait en fait réduire la portée du *care*. Stanley Cavell l'avait bien senti à propos du cinéma et des objets multiples qui y réclament notre

25 Sur la notion d'action d'écriture, voir l'enquête collective du GRIHL, *Action et écriture*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2016.

26 Sur ces lectures picturale et politique, voir les travaux de Louis Marin, par exemple *Détruire la peinture*, Paris, Flammarion, 1997 [1977], p. 53-54.

attention : voir des films est une pratique importante parce que nous y reconnaissons justement des formes d'attention, des *objets de care* à partir du moment où ces films *comptent pour nous*²⁷. Ou, comme le souligne, de son côté, Joan Tronto, le soin « ne se limite pas aux interactions que les humains ont avec les autres. Nous y incluons la possibilité que le soin s'applique non seulement aux autres, mais aussi à des objets et à l'environnement »²⁸. Le soin n'est pas une activité secondaire ou marginale qui viendrait servir de lubrifiant pour des opérations sociales. À partir du moment où l'on pense les êtres, avant tout, comme des nœuds de relations, les objets produits font partie eux aussi du monde des relations : même immobiles et soumis aux regards, ils constituent autant d'actions au sein des vivants. Comme le remarque Ivan Illich, « l'outil est inhérent à la relation sociale », et c'est pourquoi « c'est l'outil qui est convivial et non l'homme »²⁹. Les choses elles-mêmes sont des nœuds d'attachement pour relier les êtres humains entre eux, voire les êtres à eux-mêmes³⁰.

On peut, en effet, distinguer deux manières fondamentales de penser les êtres : partir soit des individus soit des relations. Ce choix, d'ordre ontologique, engage d'office des figures éthiques et politiques divergentes. Il y a une solidarité conceptuelle entre, d'un côté, concevoir d'abord des individus séparés qu'il faudrait ensuite réunir pour qu'ils forment une société et, de l'autre côté, instituer des rapports de droit qui régiraient leurs relations possibles en limitant les désirs de domination ou de possession de chacun. À l'inverse, un autre type de solidarité

27 Voir Stanley Cavell, *Le cinéma nous rend-il meilleurs ?*, Élise Domenach éd., Christian Fournier et Élise Domenach trad., Montrouge, Bayard, 2010. Voir aussi le commentaire qu'en donne Sandra Laugier dans son article « Care et perception. L'éthique comme attention au particulier », art. cité, p. 363-364.

28 Joan C. Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, Hervé Maury trad., Paris, La Découverte, 2009 [1993], p. 143-144.

29 Ivan Illich, *La Convivialité*, Paris, Seuil, 1973, p. 44 et p. 13.

30 Voir Thierry Bonnot, *L'Attachement aux choses*, Paris, CNRS Éditions, 2014, ou Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, Paris, La Découverte, 2012, p. 428-433.

intellectuelle apparaît lorsqu'on part des relations : penser les relations comme premières implique que les sujets ou les substances sont le produit provisoire de ces flux entrecroisés et stabilisés par des outillages techniques, des habitudes culturelles, des dispositifs de présentation et des institutions reconnues, bref par des formes de vie, alors dans ce cas, ce n'est pas le désir de dominer qui compte le plus, mais la conduction ou la séduction de la relation elle-même.

Prendre soin des autres (humains, animaux, environnements ou objets) ne relève pas d'un altruisme angélique. Comme le soulignait Charles de Saint-Évremond, « [l]es plaisirs ne sont plus plaisirs, deez qu'ils ne sont pas communiqués »³¹. La communication est chose trop sérieuse pour être laissée aux communicants. Nous ne devrions donc pas en limiter la connaissance et l'étude aux seuls spécialistes des communications. Et, par extension, la question de la lecture, elle aussi, ne relève pas seulement des littéraires, des psychologues ou des linguistes. Si Charles Taylor a raison de penser que, « pour reconnaître réciproquement notre disposition à communiquer, présupposée dans toutes nos activités expressives, nous devons être capables de nous "lire" les uns les autres »³², alors il devient judicieux de réintégrer communication et lecture dans le cadre de la *justice* : non seulement comme production de droit ou art rhétorique, mais surtout comme soin réciproque, attention interdépendante, où l'on jouit des relations plutôt que de les instrumentaliser. La critique de la raison instrumentale devrait être réintégrée dans un examen de ce choix initial entre individus et relations. Mais cela implique aussi de reprendre la question de *ce qu'est la justice* elle-même, ou plutôt de ses différents types d'opération.

Pour éclairer ce point, suivons la caméra de Jean-Luc Godard en train de filmer la conversation philosophique de la jeune Nana (Anna Karina) dans un café parisien avec un vieux monsieur (le philosophe Brice Parain). Elle

31 Charles de Saint-Évremond, « Sur l'amitié », *CŒuvres en prose*, René Ternois éd., Paris, Librairie Marcel Didier, 1966, t. III, p. 311-312.

32 Charles Taylor, *La Liberté des modernes*, ouvr. cité, p. 86.

lui demande : « Comment être sûre d'avoir trouvé le mot juste ? »³³ La réponse du philosophe ne porte pas sur le principe d'une correspondance espérée des mots et des choses ou d'une adéquation calculable entre la manière de dire et la pensée d'une situation. Sa réponse à la question faussement naïve de la jeune prostituée prend au sérieux le mot même de *juste*, qu'elle vient de prononcer, en soulignant la nécessité de ne pas blesser : « Eh bien, il faut travailler, ça ne vient qu'avec effort. Dire ce qu'il faut, de façon à ce que ça soit juste, c'est-à-dire que ça ne blesse pas, que ça dise ce qu'il faut dire, que ça fasse ce qu'il faut que ça fasse, sans blesser, sans meurtrir. » Avant même de chercher à dire ce qu'il faut et à agir comme il le faut, celui ou celle qui trouve le mot juste a pris soin de ne pas blesser par son énoncé : les manières de dire sont une affaire de justice avant tout – souvenons-nous de Rabelais et de son rejet des calomnieux arrogants. Le mot juste (peut-être même parce que c'est une expression presque figée) demande donc une attention aux régimes expressifs, à la situation d'énonciation et aux participants à la communication.

Or, quoi de plus attentif que l'œil fixe d'une caméra ? Quelle image est donc saisie pendant ce court dialogue ? Au lieu du classique champ/contre-champ des usages cinématographiques, la caméra reste sur le visage en gros plan de Nana, même après qu'elle a posé sa question et que le philosophe a commencé à répondre. Le visage de Nana, encadré par sa chevelure noire, se tourne vers l'arrière comme s'il cherchait à sortir du champ, puis revient et, dans le mouvement qui le ramène face à son interlocuteur, soudain, ce visage s'arrête et regarde la caméra. Nana baisse un instant les yeux et regarde de nouveau la caméra comme par en dessous. Elle termine enfin son mouvement de tête pour se retrouver en face de son interlocuteur au moment où il finit sa réponse. C'est alors seulement que Godard fait un contre-champ.

Tout ce mouvement du visage a lieu pendant la réplique du philosophe et le regard caméra intervient précisément lorsqu'on l'entend dire :

33 Jean-Luc Godard, *Vivre sa vie*, 1962, tableau 11, « Place du Châtelet – L'inconnu – Nana fait de la philosophie sans le savoir ».

« Dire ce qu'il faut de façon à ce que ça soit juste, c'est-à-dire que ça ne blesse pas. » Comme le sait tout spectateur de film, le regard caméra est une transgression de la règle tacite qui entend conserver celui qui regarde en dehors de l'action comme un pur voyeur. Souvent utilisé par les cinéastes de la nouvelle vague, il leur permettait de briser l'illusion de transparence et d'immédiateté du cinéma. En particulier dans ce film en tableaux très brechtiens qu'est *Vivre sa vie*, nulle grande surprise de voir exploitée cette technique. Pourtant, il y a bien plus qu'un simple jeu avec l'histoire du cinéma.

Ce regard caméra inclut tout à coup le spectateur et la spectatrice dans la recherche du mot juste. Le propre du mot juste est qu'il ne concerne pas seulement la vérité (toujours juste à dire) ni même l'expression de la vérité (toujours délicate à trouver), mais le fait que cette vérité doive être *adressée*. Alors même que le philosophe souligne la difficulté de toute adresse de la vérité (elle réclame un travail et un effort pour être trouvée sans blesser ceux et celles à qui on s'adresse), le regard caméra déplace justement la situation de communication par une adresse soudaine aux spectateurs. Le mot juste peut occuper tout l'espace de la justice d'une situation de communication lorsque la voix du philosophe hors champ, désynchronisée du visage de celui qui parle, souligne le soin que l'énonciation du mot juste réclame, pendant que le regard de la jeune femme, à qui le philosophe s'adresse, s'adresse directement aux spectateurs, par principe, hors champ. Brice Parain publie en 1969 la conclusion logique de cette scène, liant technique médiatique de conservation, présence du passé, nécessité de l'adresse et posture de juge : avec l'écriture, l'homme « a trouvé un moyen d'enregistrement. C'est que nos paroles se détachent de nous tout de suite, elles ont leur existence propre, distincte de la nôtre. C'est que ce n'est pas moi qui parle, lorsque je parle, c'est moi m'adressant à autrui. Lorsque je me parle intérieurement, pour mieux réfléchir, c'est déjà pareil. Je ne suis pas seul. Je suis avec un juge »³⁴.

34 Brice Parain, *Petite métaphysique de la parole*, Paris, Gallimard, 1969, p. 24.

Le titre du film pourrait faire croire, par sa tautologie, à une forme de solipsisme ou de retrait sur soi-même : vivre sa vie. Mais on ne vit sa vie qu'avec les autres, sous les regards des autres. C'est pourquoi on peut se permettre de les regarder aussi. La jeune prostituée sans éducation pourrait rester emprisonnée dans la seule exploitation de son corps, mais voici qu'elle s'adresse à un inconnu dans un café et commence à philosopher avec lui sur la recherche du mot juste, parce que c'est dans la relation à l'autre que l'on a une chance de le trouver, jusque dans la relation aux spectateurs et spectatrices installée par le regard juste à la caméra. Alors que le tyran Denys l'Ancien lisait dans les yeux de toute son armée les effets de la torture qu'il infligeait à son ennemi, le spectateur peut lire dans les yeux de Nana la recherche d'une justice des relations dans la quête du mot, donc aussi du regard, juste. Mais c'est le décalage technique du regard caméra qui assure ce transfert de savoir et, pourrait-on dire, de tendresse amicale³⁵.

Si l'on insiste ainsi, de manière générale, sur la structuration des êtres *par les relations* qui les mobilisent, il est en effet crucial de saisir les enjeux techniques des appareillages de médiation et du tressage des distances et des voisinages qu'ils permettent, car il n'y a pas de relation en soi ou neutre. Ces appareillages sont ce qu'on nomme couramment les « médias », à condition de prendre ce terme en son sens le plus large possible, loin des seuls médias de masse – ce qui veut dire aussi sans se préoccuper dans cet essai de réflexion générale de devoir couvrir l'ensemble de ces multiples appareillages. Quelques cas singuliers d'adresse dans des situations précises devraient nous suffire à appréhender leurs manières de participer au « juste », jusque dans le soin pris à l'ordonnance des hors champs.

35 Je parle de tendresse en pensant aussi à la façon dont Godard remet en scène un regard caméra dans *Pierrot le fou* : Jean Seberg roule un poster et, dans la longue vue qu'elle constitue ainsi, regarde Jean-Paul Belmondo ; la caméra prend alors le point de vue de l'œil de Jean Seberg et se glisse littéralement dans le poster roulé ; par un zoom avant qui mime, dans la durée du mouvement, l'effet optique immédiat de la longue vue qui rapproche le lointain, l'objectif semble sortir du rouleau de papier pendant que Jean-Paul Belmondo regarde Jean Seberg, puis, par extension, le spectateur avec une tendresse interrogative.

L'important est de considérer combien les techniques qui favorisent et contraignent les relations relèvent fondamentalement de la justice. Ici, le bon usage de la caméra et de ses modes de construction des adresses (champ, contre-champ, regard caméra-public) invite à penser la vérité du mot juste dans sa capacité à être bien adressée, à prendre en compte l'ensemble des relations engagées par la situation de communication, bref à faire entrer le souci des techniques d'énonciation dans le soin des relations aux autres. D'où la nécessité de réfléchir à cette notion de *care*.

On pourrait, cependant, croire que le *care*, mettant souvent en jeu des rapports immédiats entre personnes, concerne d'emblée des situations de co-présence des individus. C'est trop limitatif. D'abord, on peut souligner que les relations à distance, passant par des médias, n'en sont pas moins des relations. Elles peuvent aussi être prises dans une logique du *care*. Ensuite, il faudrait souligner, inversement, que même les configurations de co-présence ne sont jamais purement *immédiates*, surtout quand elles en ont l'air ! Nulle relation pure. Même en situation de co-présence, toute relation mobilise des moyens par où communiquer. Voilà pourquoi il devient indispensable de penser les techniques de communication comme parties de la justice si on entend leur donner tout leur poids social.

Il s'agit, au final, de tirer toutes les conséquences de l'importance allouée aux relations, lorsqu'on entend savoir comment lire les besoins dans le creuset des opérations de médiation. C'est l'objet même de la politique, puisque le soin est « la capacité de percevoir les besoins [...] ». La politique trouve son origine dans cette production de jugements sur les relations qui existent, sur les façons dont les besoins pourraient être satisfaits. C'est, en ce sens, la sorte d'« être-entre » que décrit Hannah Arendt dans *The Promise of Politics* »³⁶. Porter attention aux médias, au sens large, cela consiste justement à faire voir les multiples façons qu'ils ont de produire de l'« être-entre ».

36 Joan C. Tronto, *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*, ouvr. cité, p. 49. Ma traduction.

Comment s'y prendre pour en déployer les effets? Par le genre de l'enquête. Le propre d'une enquête est de chercher à *rendre visibles des relations* jusque-là inaperçues ou dont l'importance était sous-évaluée. Prendre au sérieux les relations, du point de vue ontologique et social, conduit aussi à en faire un point de méthode. Nous serons donc loin, dans les pages qui suivent, de l'ordonnance géométrique aux traits fins et rectilignes du traité. Nous suivrons plutôt des chemins touffus dans la forêt des pratiques. Ces déplacements sont autant de moments de conversation avec des auteurs d'horizons et de temps bien différents les uns des autres. Ainsi, Antonin Artaud parlait d'une « inspiration par paliers »³⁷. Nous pouvons le suivre dans cette démarche.

Comment, en effet, penser les relations sans suivre avec attention ce que tant d'autres nous disent? Comment traiter de la lecture sans prendre soin de citer les voix multiples qui hantent notre propre réflexion? Il peut arriver alors que l'enquête nous amène à dériver ici et là, à déborder d'un champ de savoir sur un autre, à suivre les rebondissements des questions comme s'il s'agissait d'épisodes inattendus dans une série policière. Les relations sont aussi faites de ces pas de côté nécessaires ou de ces sauts dans la marelle de l'histoire. Il faut savoir se laisser entraîner par une investigation.

Ainsi, nous avons bien vu la question de la critique et du jugement se poser dès le premier usage figuré du verbe lire par Rabelais, et nous en saisissons d'autant mieux l'importance si nous réintégrons les problèmes de médias dans le sein d'une pensée de la justice. Mais avant d'en venir à un examen de ce qu'est un jugement et de son rapport à la critique pour mieux repenser les opérations de justice et de figuration médiatique de lien social, ce sont à ces médiations, à commencer par l'écriture elle-même, que l'on doit consacrer un moment de réflexion pour mieux saisir les enjeux politiques de toute lecture.

37 Antonin Artaud, *L'Ombilic des limbes* (suivi de) *Le Pèse-Nerfs*, Paris, Gallimard, 1977, p. 89.