

Singulière ethnologie

Essai / 1980

1. Alexander Sutherland Neill, *Libres enfants de Summerhill*, Paris, François Maspero, 1971 (pour la traduction française). L'édition originale parut à New York en 1960 sous le titre *A Radical Approach to Child Rearing*. La date tardive de parution du livre fit qu'on associa l'école de Summerhill aux courants libertaires des années 1960 et 1970; elle fut en réalité créée en 1921, sur le modèle du Little Commonwealth, établissement accueillant de jeunes délinquants, fondé par Homer Lane et fonctionnant selon le principe du *self-government*. Psychanalyste dilettante, Neill se référa également aux théories de l'autorégulation de Wilhem Reich. En France, la parution du livre suscita des débats publiés dès l'année suivante dans *Pour ou contre Summerhill*, Paris, Payot, 1972.

L'organisation du réseau des Cévennes présentait quelques analogies avec celle des sociétés dites primitives. Jacques Lin confirme aujourd'hui l'emprise de cet imaginaire sur les principes de vie imposés par Deligny : l'autosubsistance, le refus de la circulation monétaire, la ritualisation du coutumier, la création d'aires de séjour, les pratiques artistiques endogènes. L'économie du réseau correspondait à un parti pris d'indépendance absolue à l'égard des institutions et des systèmes de financement institutionnels. À une lettre d'Émile Copfermann, dans laquelle celui-ci prenait la défense, « malgré son aristocratie » disait-il, d'Alexander Neill – l'auteur de *Libres enfants de Summerhill*¹ –, Deligny répondit : « L'aristocratie summerhillienne ne me dérange pas du tout. Si l'argent ne vient pas de l'État, il faut bien qu'il vienne de quelque part. C'est l'existence d'un enfant-absolu, qui aurait ses lois propres, qui me semble une hypothèse absurde.² » Il accepta les soutiens financiers qui ne l'obligeaient en rien et à rien. Françoise Dolto reversa une partie de ses droits d'auteur du *Cas Dominique*³ ; les quatre-vingt mille francs donnés par les Pink Floyd⁴ permirent d'acheter l'une des maisons du hameau de Graniers, et les Chiffonniers d'Emmaüs de Nîmes contribuèrent au financement des travaux. Le réseau vivait dans une pauvreté à la fois forcée et choisie, dont Deligny estimait qu'elle convenait à la prise en charge de l'autisme. L'argent ne l'intéressait pas plus que son corps (en 1984 il fut hospitalisé pour un double ulcère perforé qu'il avait refusé de soigner). Arrivé aux limites de la survie, il lança à Émile Copfermann un appel de détresse : « Le pauvre vieux radeau d'ici s'enfonce de mois en mois en dessous de la surface de la mer, tout imbibé qu'il est du coût de la vie ; l'eau monte et le radeau en reste obstinément à son niveau. Nous voilà en passe de devenir radeau-fantôme. Il semble que l'argent soit susceptible et ne se laisse pas dédaigner.⁵ »

L'organisation économique était légèrement différente selon qu'elle concernait les membres du réseau de la seconde vague ou ceux du réseau d'origine. À partir de 1972 ou 1973, Deligny exigea des nouveaux arrivants qu'ils aient leur

2. Échange de lettres entre Émile Copfermann et Deligny, datées du 6 et 9 mai 1970.

3. Voir *infra*, p. 683.

4. Pour échapper au fisc, les Pink Floyd se proposaient de verser de l'argent à des structures en charge d'enfants en difficulté.

5. Lettre à Émile Copfermann du 8 mars 1982.

économie propre; les prix de journée étaient insuffisants pour les indemniser tous. Deligny touchait quelques droits d'auteur. Guy Aubert vendait sur les marchés les produits de son potager et de son élevage de volailles. Gisèle tirait quelques centaines de francs mensuels du pain fabriqué avec Janmari. Quand, en 1973, Jacques Lin revint à Graniers, il y consacra trois jours pleins par semaine; la vente du pain sur place et dans un rayon d'une dizaine de kilomètres leur rapporta (à lui et Gisèle) trois à quatre mille francs par mois. «C'était aussi une façon de nous faire connaître du voisinage; depuis 1968, on n'était pas sortis du réseau et personne ne savait qui nous étions.⁶» La fabrication du pain dura jusqu'en 1992; Jacques fut obligé de s'arrêter pour des raisons de santé: la fumée du four lui brûlait les poumons.



Sur fond de cette existence précaire, Janmari l'enfant sauvage déterre les sources, exulte au spectacle de l'eau jaillissante, s'immobilise, aux aguets, avant de détalier dans telle ou telle direction guidé par un son, un geste, une image; il renoue des fils entre des choses ou des moments oubliés, bouleverse l'ordre acquis de l'espace et du temps. Ses manières d'être incarnent aux yeux de Deligny la survivance et la supériorité de l'inné. Un inné rayonnant de solitude, doué d'une gravité étrange, cosmique. Le générique de *Ce Gamin*, là est inscrit sur le fond d'une photographie de Janmari tenant entre ses mains une boule d'argile, une planète-sœur. Les *Cahiers de l'Immuable/2* reproduisent l'image d'un autre enfant projetant au-devant de lui une pierre, un œil, un *gnomon*. «Pour nous, le langage n'est pas comme le soleil, il ne se couche jamais⁷», dit la voix de *Projet N*.

L'autiste est le pitre par excellence, celui qui fait rire à ses dépens – contrairement au clown –, celui dont la place est *dehors*, «le dérisoire de l'Être⁸». On retrouve là l'esprit des contes, l'humour caustique du pitre-pédagogue. En 1980, le Centre Georges Pompidou à Paris organisa une exposition intitulée *Cartes et Figures de la terre*. Les lignes d'erre sont reproduites dans le catalogue au chapitre «Tracés élémentaires», entre les traces de l'agriculteur, les écorces peintes des toponymies guinéennes, les poissons cartographes polynésiens, les topographies transgressives et les dérives situationnistes. Françoise Bonardel, l'auteur du texte sur les cartes, était philosophe; elle devint par la suite spécialiste du bouddhisme et de la tradition hermétique et alchimique. Elle vit au-delà des choses naïvement figurées, des «épaves qui accompagnent le radeau», et au-delà des tracés le «fil des choses grâce auquel l'enfant mutique peut entrer en vibration avec le monde⁹».

À gauche:

Bruno P. lors de la transhumance organisée par Jean et Dominique Lin, avec enfants et chèvres, du Serret au hameau de Vergèle, 1975.

© Alain Cazuc

6. Conversation de l'auteur avec Jacques Lin et Gisèle Durand, le 26 février 2006.

7. Extrait du texte de la voix off de Deligny, voir *infra*, p.1360.

8. *Singulière ethnique*, Paris, Hachette, coll. «L'Échappée belle», p. 81; *infra*, p. 1433.

9. Françoise Bonardel, «Lignes d'erre», cat. de l'exposition *Cartes et Figures de la terre*, Centre Georges Pompidou, 1980, p. 194-196. Dans une lettre à Jean-Michel Chaumont datée du 13 décembre 1982, Deligny écrivit : «Si jamais vous entendez parler d'une Françoise Bonardel – philosophe à coup sûr – dites-vous qu'elle a écrit le texte le plus clair – à propos d'ici – [...] que j'ai jamais lu.» Deux mois plus tard avait lieu, également au Centre Georges Pompidou, une exposition intitulée *Errants, nomades, voyageurs*, organisée par le Centre de Création Industrielle et Jean-Paul Pigeat, dans laquelle étaient exposées d'autres cartes.

10. Lettre à Jean-Michel Chaumont du 12 février 1983.

11. Pour l'usage que Deligny fait de Ludwig Wittgenstein, voir *infra*, p. 1477.

12. *Lettres à un travailleur social*, inédit.



Ci-dessus :
Photographie extraite du livre
de Karl von Frisch, *Architecture
animale*, Albin Michel, 1975.

DR
«Lorsque le castor ramasse
des branches ou des rondins,
il les porte, avec la main,
à son museau, jusqu'à ce qu'un
assez gros paquet s'y trouve réuni
pour être transporté, à la nage,
au chantier. [...] Les mains lui
servent également à ramasser
de petites brindilles et des bouts
d'écorce au fond de l'eau ;
de ses bras, il presse cette charge
contre le menton, puis l'emporte
en nageant sous l'eau jusqu'à
la hutte ou la digue, où il va
la déposer en se dressant debout
sur ses pattes de derrière.
C'est encore avec ses mains qu'il
comprime le limon ou la boue
servant à l'étanchéification.»
Karl von Frisch.

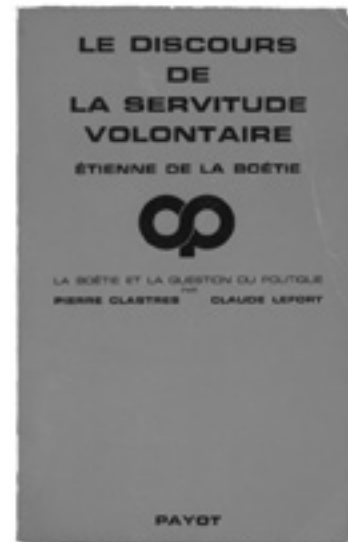
À droite :
*Le Discours de la servitude
volontaire*, réédition, 1976
(édition originale : 1576).
© Éditions Payot

13. Étienne de La Boétie,
*Le Discours de la servitude
volontaire*.
Textes de Lamennais,
Pierre Leroux, Auguste Vermorel,
Gustav Landauer, Simone Weil,
Pierre Clastres et Claude Lefort ;
présentation de Miguel Abensour
et Marcel Gauchet, Paris,
Payot, 1976.

Les notions de trace, de territoire, d'agir, de repère, appartiennent à l'éthologie. Deligny est moins intéressé par l'homme-animal (ou par le « devenir animal » de Gilles Deleuze et Félix Guattari, qui brouille les limites entre espèces et genres) que par l'animal lui-même. Ses références à l'éthologie portent sur le milieu, l'instinct, la sexualité, l'architecture, la pratique du territoire, l'organisation sociale. Il a lu Konrad Lorenz, Maurice Maeterlinck, Karl von Frisch, et surtout Jean-Henri Fabre (*Les Souvenirs entomologiques*). Un bestiaire peuple ses livres : castors, termites, tisserins, oies sauvages, araignées. Chez les espèces animales il admire l'ingéniosité, l'inventivité, la beauté et la diversité des formes, l'agir involontaire : « Au ressort d'agir, point n'est besoin de supposer vouloir ; agir est d'instinct, ou alors

comment nommer ce qui permet au castor de construire sa hutte, plus habile en cela que bon nombre de mammifères qui utilisent bouche et pattes, alors qu'il fait usage de la queue, non seulement comme gouvernail, mais encore comme truelle. Mais outre les castors qui construisent des digues, d'autres posent des pièges, creusent des fosses ou confectionnent des filets ; il en est qui font des routes.¹⁰ » Dans *Lettres à un travailleur social*, écrit vers 1984-1985, il adressa aux travailleurs sociaux une substantielle leçon d'utopie, placée sous les auspices de Ludwig Wittgenstein¹¹ et de l'éthologie : « Ou il n'existe pas, l'humain d'espèce étant déclaré utopique, ou il existe, et c'est dépotier et décharge publique. Si je tente d'aborder l'humain par quelque biais, c'est tout à la fois poète et éthologue que je suis.¹² »

Le Discours de la servitude volontaire de La Boétie fut réédité en 1976 avec un appareil historique et critique présenté par Miguel Abensour et Marcel Gauchet¹³. Deligny le lut ou relut dans cette édition et en fit mention dès la première page de *Singulière ethnologie*. Le peuple, écrit-il, a eu le tyran parce qu'il l'a voulu ; l'autiste, l'humain sans conscience d'être, ne veut rien, ni pouvoir, ni sujétion, tandis que l'homme est assujéti à la tyrannie de son propre vouloir : « La Malencontre [sic], je ne la vois pas dans l'asservissement volontaire de l'homme au Tyran, mais dans le fait que c'est volontairement qu'il s'abandonne à son propre vouloir dont il connaît bien les limites et les incertitudes, et il lui faut bien supposer quelque instance individuelle ou collective dont le vouloir est d'autant plus ferme qu'il est lointain. Il y perd sa liberté ?



Il la risque, il la mise. Il peut tout perdre ou gagner cent fois ce qu'il a misé. Ce qu'il a perdu, et pour d'aucuns, inéluctablement, c'est ce libre d'être sur le mode des espèces animales, privé qu'il est d'agir tant est énorme la crainte des aberrations qui s'ensuivraient.¹⁴ La Boétie n'avait pas proposé de réponse au phénomène historique de la servitude volontaire. Il n'avait pas situé l'origine du « mal rencontre », responsable de la dénaturation de l'homme « jusqu'à lui faire perdre la souvenance de son premier état et le désir même de le reprendre¹⁵ ». Rien, « aucun fondement réel, aucun fondement empirique, bref positif, n'est en mesure de rendre compte de la servitude¹⁶ ». *Le Discours* est une délicate machine à penser les ressorts politiques et psychologiques de la domination des faibles par les puissants, à réfléchir philosophiquement l'énigme de la condition humaine à partir de la fascination de l'un, et même du « seul nom d'un »¹⁷. Le modèle de l'autisme – et non, bien entendu, la pathologie autistique en soi – fonctionne aux yeux de Deligny de manière analogue. Il voit l'autiste comme l'être par excellence dépris de lui-même, affranchi du désir de révolte ou de sujétion : affranchi du droit, de la liberté accordée par l'histoire et par l'identité du nom, affranchi de l'« autre » : « Penser à ce que peut être la liberté de l'autre "autiste" nécessite de le surnommer autre, et alors que devient sa liberté de ne pas l'être, pour peu qu'il soit réfractaire à cet engagement du réciproque et à toute identification ?¹⁸ » En d'autres termes, Deligny propose comme alternative à la servitude volontaire une définition de l'humain « seul » et inaliénable, sans *alter ego*, sorte de frère du Bartleby de Melville, libre de ne pas vouloir l'être.

La réédition du *Discours* inclut un texte de Pierre Clastres intitulé « Liberté, Malencontre, Innommable ». L'ethnologue y reprend en substance le contenu de son propre livre, *La Société contre l'État*, en inscrivant l'ethnologie « sur l'horizon du partage jadis reconnu par La Boétie¹⁹ » entre sociétés indivises, d'avant l'Histoire, et sociétés divisées à l'État. « Copernic contre les sauvages », le premier chapitre de *La Société contre l'État*, repère les tropismes de la pensée occidentale à l'œuvre dans l'ethnologie²⁰. Clastres reprend à Marshall Sahlins l'idée selon laquelle les sociétés primitives ont une économie équilibrée, fondée sur le refus de la surproduction et de l'économie comme un secteur autonome, séparé du social²¹. L'économie de subsistance est, dit-il, une notion fautive, condescendante (économie de la misère) indexée sur des critères capitalistes et sur l'ignorance de la réalité. Il conteste également l'idée – toujours négative, toujours référée au manque – de l'absence de pouvoir politique dans ces sociétés : « Notre culture, depuis ses origines, pense le pouvoir politique en termes de relations hiérarchisées et autoritaires de commandement-obéissance.²² » L'absence de hiérarchie dans les sociétés primitives n'implique pas l'absence d'un pouvoir politique, dit-il, mais l'absence du pouvoir politique coercitif propre aux sociétés historiques. Il ne situe pas le moment de l'apparition de l'État, pas plus que La Boétie n'a situé ni expliqué celui du « mal rencontre ». Les sociétés primitives ont su se défendre du mal, de l'UN de l'État, en maintenant leur indivision : « La propriété essentielle (c'est-à-dire qui touche à l'essence) de la société

14. Lettre à Jean-Michel Chaumont du 13 février 1983.

15. Étienne de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 187.

16. Miguel Abensour et Marcel Gauchet, « Les leçons de la servitude et leur destin », *Le Discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. XIV.

17. À partir du texte de La Boétie établi par Pierre Léonard et publié dans Étienne de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 105, Claude Lefort a proposé dans la postface de l'ouvrage une lecture lacanienne de l'un des ressorts de la servitude : « Observer que les hommes asservis sont enchantés et charmés par le nom d'un, c'est déjà beaucoup dévoiler, destituer la réalité de l'un, celle du maître, n'en laisser précisément subsister que le nom, substituer à la relation visible du maître et de l'esclave un rapport invisible qui se noue avec la langue. » (« Le nom d'UN », *Le Discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 256).

18. « La liberté sans nom », *Les Enfants et le Silence*, Paris, Galilée/Spirali, 1980, p. 133.

19. Pierre Clastres, « Liberté, Malencontre, Innommable », *Le Discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 233.

20. Voir Pierre Clastres, *La Société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974.

21. Voir Pierre Clastres, préface à Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard, 1976.

22. Pierre Clastres, *La Société contre l'État*, op. cit., p. 15.

23. Pierre Clastres, *La Société contre l'État*, op. cit., p. 180.

24. Pierre Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon, coll. « Terre Humaine », 1972.

primitive, c'est d'exercer un pouvoir absolu et complet sur tout ce qui la compose, c'est d'interdire l'autonomie de l'un quelconque des sous-ensembles qui la constituent, c'est de maintenir tous les mouvements internes, conscients et inconscients, qui nourrissent la vie sociale [...]. Société donc à qui rien n'échappe, qui ne laisse rien sortir hors de soi-même, car toutes les issues sont fermées.²³ » Dans la *Chronique des indiens Guayaki*²⁴, publié deux ans après *La Société contre l'État*, Clastres décrit la complexité de cet ordre social primitif, auquel son système de défenses n'a toutefois pas permis de survivre.



Ci-dessus :
Photographies de Lucien Sebag et Pierre Clastres chez les Guayaki (Arroyo-Moroti, Paraguay), février-septembre 1963. La mission, à laquelle participait Hélène Clastres, avait été organisée par Alfred Métraux. De gauche à droite : cabane initiatique ; un jeune indien montre la position du corps dans la tombe ; rituel de purification après un accouchement.

© Laboratoire d'anthropologie sociale / fonds Sebag

25. Jean-William Lapierre, cité par Pierre Clastres, in « Copernic et les sauvages », *La Société contre l'État*, op. cit., p. 8.

26. Pierre Clastres, « Échange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne », *La Société contre l'État*, op. cit., p. 41.

27. *Singulière ethnie*, op. cit., p. 20 ; *infra*, p. 1386.

Singulière ethnie répond à *La Société contre l'État*. Deligny souscrit à la critique de l'ethnologie ainsi qu'à l'idée – reprise par Clastres à Jean-William Lapierre et placée en ouverture de « Copernic et les sauvages » – selon laquelle « l'examen critique des connaissances acquises sur les phénomènes sociaux chez les animaux et notamment sur leur processus d'autorégulation sociale nous a montré l'absence de toute forme, même embryonnaire, de pouvoir politique²⁵ ». Il se reconnaît volontiers dans l'image du vieux « cacique » solitaire, dépendant du groupe plus que le groupe ne dépend de lui, qui tire son autorité de sa position d'extériorité et de sa parole *désignée*, *dure*, « qui n'attend pas de réponse²⁶ ». Pour le reste, son désaccord touche aux fondements mêmes du raisonnement de Clastres. Là où celui-ci voit dans la tyrannie du pouvoir la résurgence de l'état de nature, Deligny reconsidère l'idée d'*humaine nature* (formule qu'il préfère à celle de *nature humaine*) et assimile le pouvoir au « vouloir » dicté par la conscience d'être : « À défaut de cette empreinte culturelle, le mode d'être de ces enfants-là apparaît comme étant d'une nature qui n'est pas la nôtre.²⁷ » Il ne prétend ni découvrir cette autre nature, ni en attendre « tout », et met en garde une fois de plus contre le non respect des différences et l'assimilation : le pouvoir, dit-il, « n'est jamais que le vouloir de l'autre ».

Deligny prétendit ne pas avoir lu Jean-Jacques Rousseau²⁸. Il l'avait lu, bien sûr, à sa manière. *L'homme naturel* rousseauiste avait les traits de Janmari: « Vouloir et ne pas vouloir, désirer et craindre, seront les premières, et presque les seules opérations de son âme, jusqu'à ce que de nouvelles circonstances y causent de nouveaux développements. [...] ses désirs ne passent point ses besoins physiques; [...] Son imagination ne lui peint rien; son cœur ne lui demande rien. [...] Son âme, que rien n'agite, se livre au seul sentiment de son existence actuelle, sans aucune idée de l'avenir, quelque prochain qu'il puisse

être, et ses projets, bornés comme ses vues, s'étendent à peine jusqu'à la fin de la journée.²⁹ » L'innocence passive et la liberté *en puissance* de l'homme naturel ne résisteront aux passions du « ceci est à moi » qu'à la condition de se transformer dans le contrat social: « La non-sociabilité que Rousseau attribuait à l'état de nature, remarque Paul Bénichou, était conçue pour aboutir, par un entier renversement, à un absolu de l'engagement social.³⁰ »



Pour Deligny l'humaine nature s'est manifestée dans le communisme primitif (l'« âge d'or ») avant d'être dénaturée et coupée d'elle-même par l'acquisition du langage et le contrat social. Dans *Singulière ethnologie*, il se réfère à deux reprises au livre

de Maurice Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*; une première fois pour opposer l'existence de lois naturelles (lois de l'agir) à celles qui expriment les structures des rapports sociaux sur la base des modes de production (lois du faire); une seconde fois pour lui emprunter une citation du Marx des *Manuscrits de 1844*: « Le communisme est, en tant que pleine réalisation de l'humanisation de la nature et de la concrétisation de la naturalisation de l'homme, la vraie solution de l'opposition qui sépare l'homme de la nature et de son être, la vraie solution de la contradiction entre l'essence et l'existence, entre la concrétisation des forces de l'homme et la réalisation de son être, entre la liberté et la nécessité, entre l'individu et l'espèce.³¹ » Deligny ne relève pas la vision totalisatrice de l'idéal communiste; il s'arrête sur l'idée de la contradiction entre individu et espèce à laquelle il oppose celle de « rupture, coupure, éclipse ». La tentative est envisagée par lui comme une zone de non-droit, autonome et protégée d'elle-même par une organisation ritualisée à l'extrême et par l'utopie conservée du modèle de l'innocence: « Il me semble fort périlleux de parler de droit [...] pour ce qui concerne le mode d'être infinitif; le droit nécessite le recours à la loi: d'où les droits de l'homme: le droit est un mode d'accord entre le « sujet » et son « seigneur »; tout droit implique devoir et s'ins-taure obligatoire.³² » À l'idée (de Rousseau) selon laquelle « les besoins dictèrent

À gauche:
Groupe d'indiens Guayaki
(voir page précédente).

© Laboratoire d'anthropologie sociale
/ fonds Sebag

28. Lettre à Jean-Michel Chaumont
du 13 novembre 1981.

29. Jean-Jacques Rousseau,
*Discours sur l'origine et les fondements
de l'inégalité parmi les hommes*, Paris,
Gallimard, coll. « La bibliothèque
de la Pléiade », t. III, 1959,
p. 143-144.

30. Paul Bénichou, « Réflexions sur
l'idée de nature chez Rousseau »,
Pensée de Rousseau, Paris, Le Seuil,
1984, p. 133.

31. Karl Marx, cité par Maurice
Godelier in *Horizon, trajets
marxistes en anthropologie*, Paris,
Maspero, 1973.

32. Lettre à Jean-Michel Chaumont
du 27 juin 1980.

les premiers gestes, et que les passions arrachèrent les premières voix³³», Deligny répond en jouant sur l'étymologie du mot que les autistes ne sont «dictés» par rien, et que l'apparition du langage ne peut être déduite du cri: «Ce cri d'Isabelle peut être entendu sans aucune résonance de sentiment [...]: ou ce cri est un appel et nous y répondons d'une manière ou d'une autre, et c'est la java, ou nous le laissons avoir lieu; nous l'entendons un peu comme nous regarderions une fleur pousser sur une murette. Il y en aura quelques autres, à peu près identiques, car il est rare qu'une fleur pousse toute seule, et voilà tout. Le silence à nouveau.³⁴» Le cri de l'enfant peut être le signe qu'un adulte a interrompu le détour de l'agir. Ou sinon une forme, «une fleur», au même titre qu'un geste, manifestation spontanée de l'espèce.

Jean-Michel Chaumont, jeune philosophe belge (il avait vingt et un ans à l'époque) rendit visite à Deligny pendant l'été 1979 puis revint passer trois mois dans le réseau. Trois ans plus tard, ils publièrent ensemble *Traces d'I* (I pour «infinitif», l'être Infinitif opposé à l'être subjectif, mais également pour Immuable, ou Indifférence), qui associe un ensemble de textes de Deligny et une version aménagée du mémoire de Chaumont. L'hypothèse de celui-ci était que le langage, sous certaines formes et en certaines occurrences, était à même de participer du mode infinitif déssubjectivé. La première partie de l'ouvrage tente de définir l'approche de l'autisme de Deligny en la plaçant au croisement de références ethnologiques, philosophiques, poétiques et psychanalytiques qui tournent autour de la question de l'incommunicabilité du langage et de l'indifférence. Jean-Michel Chaumont mobilise un ensemble de références, Clastres, Mallarmé (la pensée pensée), Bataille (l'expérience intérieure), Kristeva (la crise du sujet dans le langage poétique), et un pan de l'histoire de la philosophie (Aristote, Descartes, Kant) pour tenter de cerner l'indéfinissable objet autisme. S'appuyant dans sa postface sur le célèbre passage du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* dans lequel Rousseau pose l'état naturel de l'homme comme une hypothèse («un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais»), il envisage l'homme primitif comme une figure de la nostalgie, une «caricature dérisoire de l'idéal que l'homme se rêve pour lui-même³⁵», et Janmari comme un «représentant involontaire de l'humaine nature³⁶», à distinguer de la «nature de l'Homme, qui, elle, fait corps avec l'Histoire³⁷».

Deligny n'emprunte pas les pistes ouvertes par Chaumont. Il associe l'indifférence à Buster Keaton, à Charlot, à la figure du pitre³⁸, plus volontiers qu'aux spéculations philosophiques. D'où l'énigmatique récit d'«Étranger», le deuxième de ses textes publiés dans *Traces d'I*: «Des amis et peut-être des parents ont traversé la forêt, et le trajet a duré des semaines, pour venir voir les habitants de la vaste demeure au toit débordant. Et ils s'asseoient dehors, contre le mur, sous le toit; ils s'asseoient et voilà tout. Rien n'a été dit; aucun geste n'a été fait; les arrivants sont là et tout se passe comme s'ils n'y étaient

33. *Les Détours de l'agir ou le Moindre geste*, Paris, Hachette, coll. «L'Échappée belle», p. 47; *supra*, p. 1276.

34. *Ibid.*, p. 117-118; *supra*, p. 1327.

35. Jean-Michel Chaumont, *Traces d'I. Autisme, sciences humaines et philosophie*, Louvain-la-Neuve, Cabay, 1982, p. 112.

36. *Ibid.*, p. 113.

37. *Le Croire et le Craindre*, Paris, Stock, 1978, p. 136, *supra*, p. 1156, cité par Jean-Michel Chaumont, in *Traces d'I. Autisme, sciences humaines et philosophie*, *op. cit.*, note 1, p. 113.

38. Lettre à Jean-Michel Chaumont du 9 juin 1981.

pas encore ou comme s'ils n'y étaient pas ou comme s'ils étaient repartis. [...] Je regarde, je contemple cet événement comme d'autres regarderaient une poterie et une poterie de taille assez réduite pour m'éviter la peine d'avoir à m'efforcer de ne pas me mettre dedans; je ne suis ni dans la peau ni dans les mœurs de ces Indiens-là. Je regarde la ribambelle en prenant bien soin de l'étranger, c'est-à-dire de cligner des yeux pour les protéger des miroitements du semblable.³⁹ Pour figurer l'étrangeté, Deligny imagine de reporter sur une paroi, en deux dimensions, le contour des présences assises contre le mur, sur le seuil de la maison: «Sur la paroi, ce qui est suspendu, c'est l'œuvre d'art. Étranger serait donc un infinitif assez proche d'œuvrer.⁴⁰» La «poésie», dit-il, est «le seul espoir de notre monde forclos⁴¹» dans lequel «les mots sont morts⁴²». *Traces d'I* s'achève sur deux anecdotes: celle de la pile d'affiches du Parti communiste (à Lille) dont il regardait les lettres à l'envers («on aurait dit du russe») et celle de son cher professeur de philo franc-maçon, premier adjoint au maire de Lille, debout seul dans la cour du lycée, sa montre-gousset à la main, fusillé par les nazis dans la citadelle pendant la guerre.

Un an plus tôt, en 1981, il avait écrit *L'Arachnéen*, et publié dans la revue *Mêlée* un article intitulé «Des réseaux et des hommes»⁴³. Les deux textes reprennent à grand renfort d'analogies les modèles héroïques du réseau: les camisards, la Résistance, l'organisation du PCF («S'il m'est arrivé d'être communiste, je n'ai jamais été un communiste de cellule mais un communiste de réseau⁴⁴»), le syndicat des Chicanos mexicains de César Chávez, les guérillas anticolonialistes; et ses souvenirs d'enfance: les parcours de ses jeux dans un chantier rue du Marais-de-Lomme, la ville tracée à la craie dans la cour de l'école de Bergerac. Après avoir défini la fonction du réseau, résister, penser, survivre («Lorsque l'espace devient concentrationnaire, la formation d'un réseau crée une sorte de hors qui permet à l'humain de survivre.⁴⁵»), Deligny inventorie les caractéristiques de son économie: l'indépendance, la dispersion, l'absence de projet («Un réseau n'est pas plus son projet qu'un tableau n'est son sujet»), la recherche de solutions obliques («Il ne s'agirait pas de soulèvement; un réseau dans le sens où j'entends ce mot n'est pas contre quoi que ce soit; contre c'est beaucoup trop près. [...] Toutes les institutions se tiennent et se maintiennent les unes les autres; autant dire qu'un termite va abattre la Bastille⁴⁶»), la solidarité secrète (le charme des «chapelets de phrases insensées» des messages codés de la Résistance). Petit à petit il glisse vers la métaphore. La toile d'araignée, la structure des cristaux, un pan de l'écorce terrestre: «Si le réseau néglige la beauté des formes, la nécessité de l'orné, il se condamne à être une entreprise dévouée au projet pensé.⁴⁷» La hantise de l'humanisme, la défiance à l'égard de toutes les formes de pouvoir et l'angoisse du trou de la psychose et de la mort éloignent maintenant systématiquement Deligny du politique; il se rapproche de l'image pacifiante, immuable, à deux dimensions.

S.A.T.

39. «Étranger», in *Traces d'I. Autisme, sciences humaines et philosophie*, op. cit., p. 134-135.

40. *Ibid.*, p. 139.

41. *Ibid.*, p. 141.

42. «D'un infinitif à l'autre», in *Traces d'I. Autisme, sciences humaines et philosophie*, op. cit., p. 181.

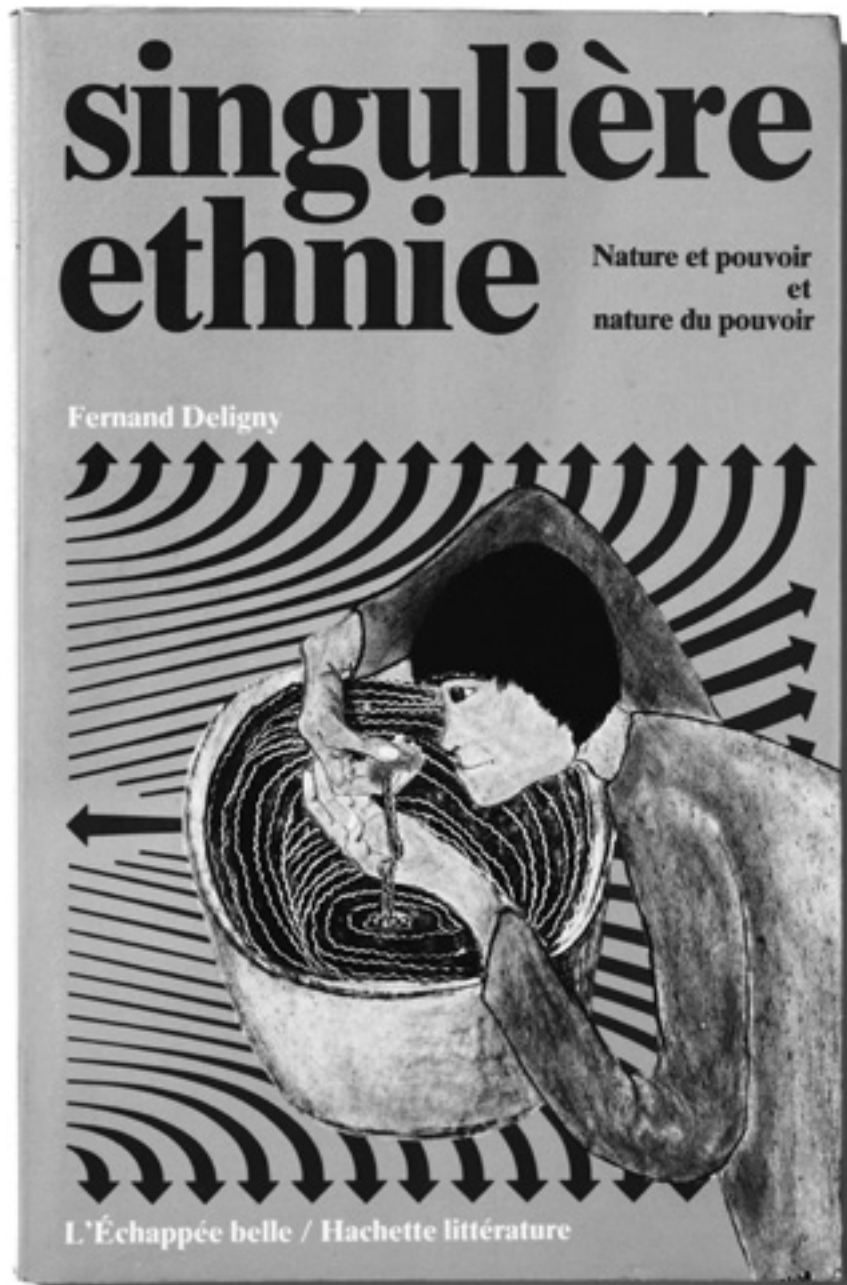
43. «Des réseaux et des hommes», *Mêlée*, n° 2, nov. 1981, p. 8-16.

44. «Des réseaux et des hommes», op. cit., p. 10.

45. *L'Arachnéen*, à paraître aux éditions L'Arachnéen.

46. «Des réseaux et des hommes», op. cit., p. 15; repris dans *Traces d'I*, op. cit., p. 129-130.

47. *L'Arachnéen*, op. cit.



Couverture de l'édition originale, 1980



Photographie d'Alain Cazuc

Ethnie.

Vaste mot.

Il s'agit de nous, qui sommes une trentaine, et qui existe, en tant que nous, depuis douze ans.

Il m'arrive de lire ce qu'écrivent les éthologues et les ethnologues.

Et il m'est apparu que notre mode d'existence, tel qu'il s'est tramé et tel qu'il persiste et se précise, ressemblait étrangement à ce qu'un ethnologue, Pierre Clastres, décrit comme étant le mode de vie, qui s'est avéré durable, de nombreuses sociétés dites archaïques. Sur bien des points, il y a des coïncidences notables entre leur mode de vie et le nôtre alors que nous ne sommes pas Indiens d'Amérique.

Ces sociétés sont dites quelquefois a-historiques et ce qui les singularise, c'est qu'elles ont évacué le pouvoir, mot qui est souvent paré d'une majuscule.

Dire qu'elles l'ont évacué est peut-être beaucoup dire puisqu'elles ne l'ont sans doute jamais rencontré ni élaboré. Pierre Clastres dirait qu'elles ne l'ont pas laissé se produire et ce de par la grâce d'une sorte d'intuition que le Pouvoir, il n'y a rien de pire. Ils semblent avoir esquivé ce que le jeune ami de Montaigne désignait comme étant la Malencontre.

Ce qui m'a frappé – et qui explique le titre de ce livre – c'est que la manière dont le Pouvoir se trouve évacué est aussi simple qu'un drainage.

Quoi de plus simple qu'un drainage ?

Mais un drainage de quoi ? Du langage et de ses effets de pouvoir. Et, dans le même temps, celui dont le rôle semble être de parler pour tous est dépourvu d'avoir autre chose que la parole.

Et on verra plus loin de quelle parole il s'agit.

Il a fallu que le hasard des lectures m'amène aux abords de ces sociétés archaïques pour que je puisse répondre clairement à la question souvent posée quant à la manière dont nous fonctionnons.

J'ai souvent répondu assez évasivement, « d'une manière quelque peu désuète ».

Or, voilà que cette manière est archaïque.

La présence constante d'une quinzaine d'enfants autistes constitue un élément, ce mot-là étant pris dans le sens qui évoque les forces naturelles, si bien que dans le temps il m'est arrivé de parler de radeau. Le mot qui fait image se prête à toutes les interprétations. C'est que déjà il m'apparaissait que notre mode d'entente, à « nous », était quelque peu singulier. Mais quel était le rôle de cet engin fort archaïque ? Que les enfants en soient sauvés, qu'ils s'y accrochent, nous courent dessus, ou, au contraire, qu'ils nous portent et nous permettent une pérégrination prudente dans la frange de ce nous-autres-hommes, continent solidement établi dans sa conscience d'être ?

Le radeau évacué de notre vocabulaire, c'est l'ethnie qui vient se proposer, et les formes ethniques les plus archaïques, si archaïques qu'elles n'avaient pas encore inventé le Pouvoir, alors que, pour ce qui nous concerne, il s'agirait plutôt d'un sursaut de rejet, non pas que nous ayons été, les uns ou les autres, déclarés interdits de séjour par le Pouvoir qui, dans nos contrées, et à force de s'exercer, a pris mille et une formes soigneusement instituées.

Mais à vivre en rejet, ne serait-ce qu'à une trentaine, il y faut bien une certaine cohérence, cohérence ou cohésion.

En écrivant ces pages, mon projet n'est pas de décrire une « société » infinimentale vivant en rejet de la société, une sorte d'utopie topique en ce sens qu'elle aurait lieu.

Je suis tombé sur une coïncidence dont il me semble qu'elle peut faire trouble. Encore faut-il s'entendre sur ce mot de coïncidence.

Notre démarche et le mode de vie qu'elle implique et le mode de vie des Nambikwara n'ont pas lieu en même temps ni dans le même espace.

Et pourtant les deux modes de vie coïncident au moins sur ce point que la manière d'évacuer le pouvoir est identique : il est nécessaire que quelqu'un parle, qu'il soit le seul à parler, qu'il parle seul et, surtout, qu'il ne dise rien qui puisse être redit par les autres.

Là où, peut-être, Pierre Clastres se trompe, c'est lorsqu'il parle de la part de ces sociétés archaïques, d'une appréhension quasiment instinctive du Pouvoir.

S'il y a quelque intuition dans la manière dont leur mode d'existence s'est tramé, je la situerais plutôt comme étant une appréhension des effets du langage et, de ce parler, quelqu'un en est chargé; d'emblée, cet un qui n'est plus quelque est extériorisé.

Ceci fait, me dira-t-on, si ces sociétés ont vécu tranquillement, elles sont en voie de disparition si tant est qu'il en existe encore quelques-unes.

C'est, à vrai dire, ce qui est arrivé au communisme primitif dont on peut dire qu'il était destiné à disparaître puisqu'il a disparu. Il faut croire qu'il était destiné à réapparaître et non plus primitif, mais à venir tout comme si le communisme était une forme infinitive d'être humain, ce dont il ne faudrait pas s'étonner, quels que soient les affrontements des appréhensions et des convictions.

Que cette forme d'être soit, à l'évidence, bien naturelle, n'en facilite pas pour autant l'approche; c'est même le contraire.

Rien n'est plus étranger à l'homme que sa propre nature si tant est qu'il en ait une, auquel cas il se pourrait qu'elle soit tout autre que celle qu'il s'est donnée.

Pour tant faire que de parler d'ethnie autant partir d'un livre qui d'ethnies parle: *La Société contre l'État*, de Pierre Clastres.

Le problème posé d'emblée est de se demander si le pouvoir est un fait humain, une nécessité vitale qui se déploie à partir d'un enracinement biologique, et ceci à partir de l'étude des phénomènes sociaux chez les animaux où ne se voit que l'absence de toute forme, même embryonnaire, de pouvoir politique. Ricochant des sociétés animales aux sociétés humaines, Clastres en arrive à constater que, dans la mosaïque des sociétés humaines dites primitives, il arrive que certaines soient, à la limite, dépourvues de toute forme réelle d'organisation politique, et ce, dit Clastres, de par l'effet d'un refus – de tout pouvoir – qui viendrait d'une identification du pouvoir et de la nature, la culture de ces peuplades qui vivent dépourvues de pouvoir étant négation de l'un et de l'autre, « non au sens où pouvoir et nature seraient deux dangers différents [...] mais bien au sens où la nature appréhende le pouvoir comme la résurgence même de la nature¹ ».

1. Pierre Clastres, « Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne », *La Société contre l'État*, Paris, Minuit, coll. « Critiques », 1974, p. 40.

Cette résurgence de la « nature humaine » qui serait appréhendée par une sorte d'intuition prise en compte par la culture commune à ces ethnies qui ont élaboré une sorte de stratégie préventive, me semble la résurgence d'un mode de penser de par lequel l'homme conscient d'être a tendance à attribuer à la *nature* humaine une sorte de mauveté latente qu'il ne saurait attribuer à lui-même sous peine d'accuser la conscience d'être, elle-même, de produire des effets quelquefois déplorables.

C'est la vieille histoire de la Malencontre évoquée par La Boétie et qui ne cesse d'être évoquée : mais le pouvoir et ses excès, d'où ça vient ?

De par le fait même des excès et des ravages qui adviennent de ce pouvoir pourvu de formes diverses, de par l'aveuglement du pouvoir quelquefois tyrannique, l'explication qui surgit c'est qu'on y voit la marque de la nature, humaine en l'occurrence.

Qu'il s'agisse du pouvoir ou de tous les excès et extravagances dont le seul être conscient d'être s'avère capable, c'est la nature qu'on voit se pointer, une sorte de bestialité résurgente malgré la conscience dont le seul défaut serait de se laisser prendre à revers par cette nature toujours mal dominée.

Alors qu'il serait si simple de laisser s'établir la corrélation, pourtant évidente, entre *vouloir* – ce par quoi l'être conscient d'être se singularise – et *pouvoir*, quitte à dire *le pouvoir* quand l'infinitif devient quelque chose qui a pris des formes qui peuvent se décrire.

Le plus curieux, c'est que Clastres était bien parti ; il décrit en clair l'ethnologie qui voit les ethnies lointaines de notre fenêtre à nous, de ces contrées où les hommes vivent sur un certain mode qui leur semble être celui de l'homme-même. Se basant sur les travaux de Jean-William Lapierre entre autres il dit que pour ce qui concerne les phénomènes sociaux chez les animaux, « on y voit l'absence de toute forme, même embryonnaire, de pouvoir » – ce à quoi il ajoute « politique »².

Il est notoire que les animaux sont supposés subir – les lois de leur nature. Point de vouloir, donc, de leur part, ce qui expliquerait tout simplement que, dans leurs mœurs, et même en les passant au crible, on ne trouve pas une once de ce pouvoir qui tourne bien souvent à la malédiction. Mais tout se passe comme si cette relation toute simple entre *vouloir* et *pouvoir* n'était pas de

2. Jean-William Lapierre cité par Pierre Clastres, in « Copernic et les sauvages », *La Société contre l'État, op. cit.*, p.8.

mise sous peine de mettre en cause le vouloir même de l'être conscient d'être, ce *vouloir* étant situé comme étant ce qui nous permet – à nous-autres-hommes – de nous extirper de cette *nature* envers laquelle il nous faut prendre le plus de distance possible ; et même lorsque l'être conscient d'être se trouve sur une orbite très éloignée de cette *nature* dont il est parti, il n'en est pas quitte, il en ressent les effets qui viennent perturber son évolution et l'idée qu'il se fait de ce lui-même évolué.

Voilà donc une espèce pourvue de cette singularité quelque peu déplorable d'avoir le goût du pouvoir, ce dont les autres espèces sont tout à fait dépourvues.

Cette vision de la « nature humaine » est surprenante. Mais on voit bien le dilemme : ou c'est le fait d'être conscient d'être qui est la cause du méfait – mais là l'être conscient d'être se doit de défendre son privilège dont il attend d'ailleurs d'être débarrassé de toutes les séquelles « malencontreuses » de ses origines animales –, ou c'est de la « nature » que vient le mal. C'est ce que propose Clastres, ethnologue qui s'aperçoit des méfaits dûs aux modes d'interprétation des ethnologues ; du pouvoir, on a tout à craindre de par le fait qu'il est résurgence de la mauvaiseté inhérente à la nature – humaine – ; certaines peuplades en ont l'intuition et leur culture a élaboré une sorte d'antidote qui écarte les effets de ce pouvoir supposé alors non voulu, ne procédant pas de l'être conscient d'être. Et Clastres décrit les formes que prennent ces précautions intuitives dans la vie coutumière de ces peuplades lointaines.

Étrange sort que celui de cette *nature humaine* souvent évoquée soit pour être récusée, soit pour être accusée.

Quoi qu'on en dise, tout se passe comme si nous ne pouvions pas nous en passer, ne serait-ce que pour rejeter sur elle tout ce qui, venant de nous-autres-hommes-de-culture, saute aux yeux comme étant malvenu. Il faut bien que ça nous advienne de quelque part ; de la nature, donc.

Si bien que la *nature humaine* se retrouve être ce qui n'existe pas et ce qui fait que nous ne ressemblons pas à l'image que nous nous faisons de ce que l'homme pourrait être, de l'homme étant ce qu'il se veut, ou se voudrait, et qu'il lui semble pouvoir être. Où resurgit, inopportunément, ce mot de pouvoir, redevenu infinitif.

À lire de près le livre de Pierre Clastres et sa description du mode d'existence de ces peuplades en passe de disparaître, je me suis retrouvé ici, au moins par moments, ici et maintenant, un maintenant qui a plus de douze ans d'âge.

D'où le titre de ce livre; une trentaine d'individus des deux sexes et de tous âges qui mènent la même existence coutumière peut être dit une ethnie, même si ce terme a des ampleurs dont nous serions affublés si nous voulions nous targuer ou faire semblant d'être une ethnie telle que les Witoto, les Chibcha ou les Arawak.

Ce pourquoi, à l'enseigne de ce livre, j'ai écrit qu'elle était singulière en tant qu'ethnie, mais c'est pourtant en tant que telle, en tant qu'ethnie, dont il peut sembler qu'elle est de fraîche date et peu nombreuse, que cet ensemble de présences peut livrer les aspects les plus clairs de son approche de ce qu'il peut en être d'être humain lorsque la conscience d'être est en défaut.

Est-ce à dire que la nature alors, scellés rompus, va surgir, délivrée, libérée?

Autant dire d'emblée ce que j'en pense: si la nature humaine existe bel et bien – et je le pense – il y va donc d'un phénomène naturel qui, en tant que tel et quoiqu'il nous en semble, n'est pas à notre portée, comme il en est d'ailleurs de tous les phénomènes naturels; l'être conscient d'être les interprète à sa manière et il lui faut, avant de se convaincre que cette interprétation est tout à fait erronée, beaucoup de preuves et de recherches.

Ce qui est vrai pour tous les phénomènes naturels l'est encore plus lorsque l'être conscient d'être est aux prises avec ce qu'il croit être lui-même. Il lui semble être en mesure de ressentir et d'exprimer ce qu'il en est de ce mode d'être qui est le sien.

À partir de quoi est éclipsé ce qu'il peut en être d'être humain, la conscience que nous avons d'être un être obstruant tout accès à ce qui échappe aux formes verbales qui scellent cet *un* subjectivé du tout un chacun que nous sommes et c'est alors de l'homme qu'il s'agit d'être – être conscient d'être un être – ce qui n'a pas grand-chose à voir avec ce qu'il peut en être d'être humain.

D'où ces résurgences surprenantes de cette nature qui serait la nôtre quand l'homme se pensant est quelque peu pantois des résultats effarants de son propre pouvoir.

J'en reviens aux mœurs coutumières de ces peuplades dont Clastres pense que leur culture esquive les malencontreuses du pouvoir.

Celui qui semble l'avoir, le pouvoir, ne l'a pas.

Son rôle, à celui-là dont le rôle interprété par nous serait d'être le chef, est de parler seul, d'avoir, pour ce qu'il en semble, plusieurs femmes, et de donner tout ce qu'il peut avoir et c'est à lui de s'arranger pour donner ce dont les autres ont besoin.



Hormis le graphique de Deligny p. 1445 et le tracer de Janmari p. 1461, toutes les illustrations sont de Gisèle Durand

De ces femmes, il semble bien que les autres n'en veulent pas, de même qu'ils ne veulent pas parler comme *seul*, le soi-disant chef parle. Pourtant, il ne demande rien et n'interroge personne d'autre, il ne demande ni ne commande. Il parle et voilà tout ; langage de poète, dit Clastres, mots durs que personne d'autre ne prononce.

On voit d'ici, ou plutôt on entend ce qu'une telle attitude, une telle prérogative peut avoir de contestable, d'exécration même pour nous autres de par ici et de maintenant.

Ce qu'en voit Clastres, c'est que, ce faisant, le « chef » se met dehors, ou plutôt il est évacué en tant qu'il est le lieu même du pouvoir ; d'en être le support il en est le suppôt, une sorte de furoncle, à ceci près qu'il parle et qu'il est le seul à parler.

Se pose le dilemme :

– cet exclu, cet isolé, incarne la résurgence du pouvoir – fait « naturel » – dont ses proches et contemporains ont tout à craindre, ce dont, de par une intuition culturelle, ils se doutent ;

– ce parlant est bel et bien du langage incarné, et de ce langage même qui est l'apanage de l'être conscient d'être, ces humains-là se doutent qu'ils ont tout à en craindre et, le *parlant*, ils l'évacuent et ne l'écoutent même pas, de manière à vivre quelque peu tranquilles, débarrassés de ce qui excède le langage nécessaire entre eux pour ce qui concerne la vie courante.

Or il se trouve que ce schéma est curieusement semblable à celui d'*ici*, ici étant cette ethnie singulière dont les êtres conscients d'être ont à vivre proches d'enfants qui, de leur vie, n'ont jamais rien dit.

Cette ressemblance, cette identité, ne serait-elle qu'apparente, j'en dirais presque qu'elle me comble, ou plutôt qu'elle m'enchanté ; elle me précise mon rôle qui est d'être celui qui écrit, ce qui n'est qu'une manière de dire.

Pour ce qu'il en est de ces mots *durs* dont Clastres parle en traduisant ainsi ce qu'en disent les Urubu : *ne eng bantan*, je vois bien de quoi il s'agit. Ils ne font qu'évoquer des coïncidences entre deux modes d'être. L'un qui est ce qu'il peut en être d'être à l'infinif et, en l'occurrence, d'être *humain*, et ce qu'il peut en être de ce mode d'être qui est le nôtre et qui est d'être conscient d'être.

Les mots *durs* que je trouve, et que je répète – au moins pendant un certain temps, quitte à les reprendre après les avoir quelque peu délaissés –, évoquent des coïncidences remarquables, des coïncidences et *rien d'autre*.

Pierre Clastres a bien raison de dire que les ethnologues les mieux intentionnés mesurent bien souvent ce dont ils s'aperçoivent à l'aune de ce qu'ils ont eux-mêmes vécu et que, provenant d'où ils viennent où règnent certaines formes de pouvoir, ce pouvoir même ils le voient poindre dans la vie coutumière des peuplades qu'ils voient vivre mais ils le voient chétif, embryonnaire, peu développé, balbutiant, tout comme si ces peuplades s'efforçaient à tâtons d'être semblables à nous.

C'est le processus même de l'identification qui intervient.

Mais on connaît les mille et un usages de cette aune identificatoire. Ces mots *durs* qui n'évoquent que des coïncidences entre deux modes d'être risquent de devenir, à l'usage, repris dans le langage courant, ce qui pourrait permettre que notre mode d'être à nous qui sommes conscients d'être comprenne, englobe ce qu'il peut en être d'être humain qui est supposé aspirer à ce que nous sommes, l'homme en personne ; où risque de disparaître la singularité de cette ethnie-ci, ce qui devrait être son *propre* auquel il faut veiller. Cette propension à nous mettre à la place de l'autre, nous lui donnons libre cours dans le moment même où nous parlons de l'autre, *de* étant un lieu.

Et on comprend bien comment toute coïncidence entre quelque manière d'être et l'« autre » – la et les nôtres, de manières d'être, se prêtent à permettre cette assimilation de par laquelle disparaît qu'il y aurait un autre mode d'être que le nôtre.

Où se voit que cette propension, cette avidité des ethnies qui en ont les moyens à assimiler l'autre – et à l'inverse de, sinon l'exterminer, au moins le rejeter ou le parquer – se retrouve alors qu'il s'agit d'enfants qui vivent aux confins de cette conscience d'être qui est le propre de l'homme.

Le balancement entre éliminer/assimiler on voit bien qu'il procède du même élan.

D'où la position prise de nous raconter ethnie qui voisine avec des enfants qui, d'empreinte ethnique, semblent ne pas en avoir. Ils sont donc d'autant plus faciles à assimiler ? C'est tout le contraire.

Si nous supposons que le phénomène de la conscience d'être est quelque peu comparable à celui qui l'empreinte – qui est « dans la nature » des espèces animales –, il faut bien nous dire qu'il y a un moment pour tout et, plus particulièrement, pour ce qui concerne cette empreinte dont va dépendre, pour une très large part, la manière de réagir de l'individu tout au long de son existence.

Pour ce qui concerne les enfants autistes, d'où provient la carence de cette prise de conscience d'être qui est le sceau de ce qui peut se dire l'homme ?

Là n'est pas mon propos ; le fait est que, à défaut de cette empreinte culturelle, le mode d'être de ces enfants-là apparaît comme étant d'une nature qui n'est pas la nôtre. Ou nous les pensons semblables à nous mais à un stade embryonnaire – tout comme les ethnologues qui ne voient dans les manières d'être des peuplades observées que ce qui pourrait être considéré comme des aspects embryonnaires de notre société normalement développée –, ou ce mode d'être, qui d'ailleurs est assez sensiblement commun aux enfants autistes, est respecté en tant que différent, en tant qu'autre. Au lieu d'engager un processus d'assimilation/élimination, nous tentons de maintenir une position de voisinage de bon aloi.

Dire que ce mode d'être humain est respecté en tant qu'autre, fait apparaître, d'emblée, la différence essentielle entre nous et eux.

Alors que nous avons conscience d'être *un* être parmi d'autres, cette individualisation qui nous vient de l'empreinte dont nous portons le sceau et, disons-le, jusqu'à la moelle, mieux vaut la garder pour nous. Alors que tout nous porte à cultiver ce qui n'est qu'un effet de notre culture dont une des croyances est que l'individu individualisé est le recours suprême, il nous faut en revenir et ne pas affubler des effets de notre culture ceux-là même dont l'identité n'est pas de même « nature » que la nôtre, sous peine d'avoir affaire à des épouvantails.

Il me faut bien mettre des guillemets à ce mot de « nature » qui se prête à toutes les confusions. S'agit-il de ce qui se produit dans l'univers, tout ce qui existe sans l'action de l'homme ? Il m'est arrivé de le dire que le mode d'être humain qui semble être celui de ces enfants est aussi peu à notre portée que ce qu'il en est des phénomènes naturels.

Notre nature à nous est celle d'êtres conscients d'être qui vivent donc sous ce qui se dit la loi du langage. Reste ce qu'il peut en être d'humain, hors les effets de cette loi.

Loin de moi l'idée que nous pourrions découvrir ces autres lois qui sont ou seraient de l'ordre des lois de la nature.

Si la science est toujours perplexe devant ce qu'il en est de vivre, pour ce qu'il en est d'être il y va d'une recherche de même envergure, la conscience d'être de l'être conscient d'être éclipsant ce qu'il en est d'être, tout autant que la conscience d'être et d'être en vie éclipse ce qu'il peut en être de vivre – à l'infinif.

Ethnie donc cette trentaine d'individus de tous âges, ethnie singulière de par le fait que la plupart des enfants là ne sont pas *singuliers* si nous laissons ce mot-là résonner du sens de seul, individuel, qui se distingue des autres. Se distinguer des autres, c'est justement ce qui ne leur est pas arrivé, le *se* étant la manière la plus courante de désigner l'empreinte.

Si le *se* n'est pas l'unité sur laquelle nous pouvons compter, nous voilà bien démunis, les formes verbales nécessitant l'emploi du *se*.

Si encore ils parlaient une autre langue, ces enfants-là. Il n'en est rien. Il ne s'agit pas d'une ethnie qui tenterait de voisiner avec une autre ethnie – et alors, l'échange, ne serait-il que celui des femmes et de la nourriture ou d'ustensiles, ou d'armes ; au plus simple, resterait échanger des signes.

Or, s'il nous arrive de (leur) faire signe, nul signe ne nous revient, en échange. Nous faisons signe ? Peu importe ce que nous avons voulu *faire*. Reste le geste quelquefois perçu puisque l'enfant réagit.

Cette coïncidence pourrait nous suffire en tant que brèche. Le passage est ouvert. Ou plutôt, il nous semble que le passage est ouvert ; le signe perçu est sans doute ce que l'échange peut avoir de plus rudimentaire ; l'enfant *S'éveille* à notre monde.

Cette précipitation dans l'élan vient des meilleures intentions du monde et engage le processus d'assimilation – de l'autre. Assimiler, c'est traiter comme semblable et c'est transformer, convertir en sa propre substance. Or, en l'occurrence, de quelle substance s'agit-il ? De la conscience d'être.

Si l'autre, en tant qu'être conscient d'être, est assimilé, de deux choses l'une :

– ou l'autre est assimilable, étant un être conscient d'être, mais alors comment se fait-il que signe il ne fait pas ?

– ou cette assimilation n'est qu'un leurre. Il y a méprise, mot qui résonne en mépris.

Où apparaît qu'à force de bon vouloir nous méprisons cet autre de par le simple fait que nous l'assimilons sans vergogne à un autre mode d'être – celui de l'être conscient d'être – qui est le nôtre.

Reste à se demander ce qui est exterminé. Il est notoire que l'homme, lorsqu'il s'agit d'exterminer, ne ménage pas sa peine et que les bons sentiments et les bonnes raisons ne lui manquent pas pour ce faire.

Mais j'en reviens au petit livre de Pierre Clastres : *La Société contre l'État*. Que l'État devienne un jour ou l'autre superflu, c'est un projet clairement exprimé.

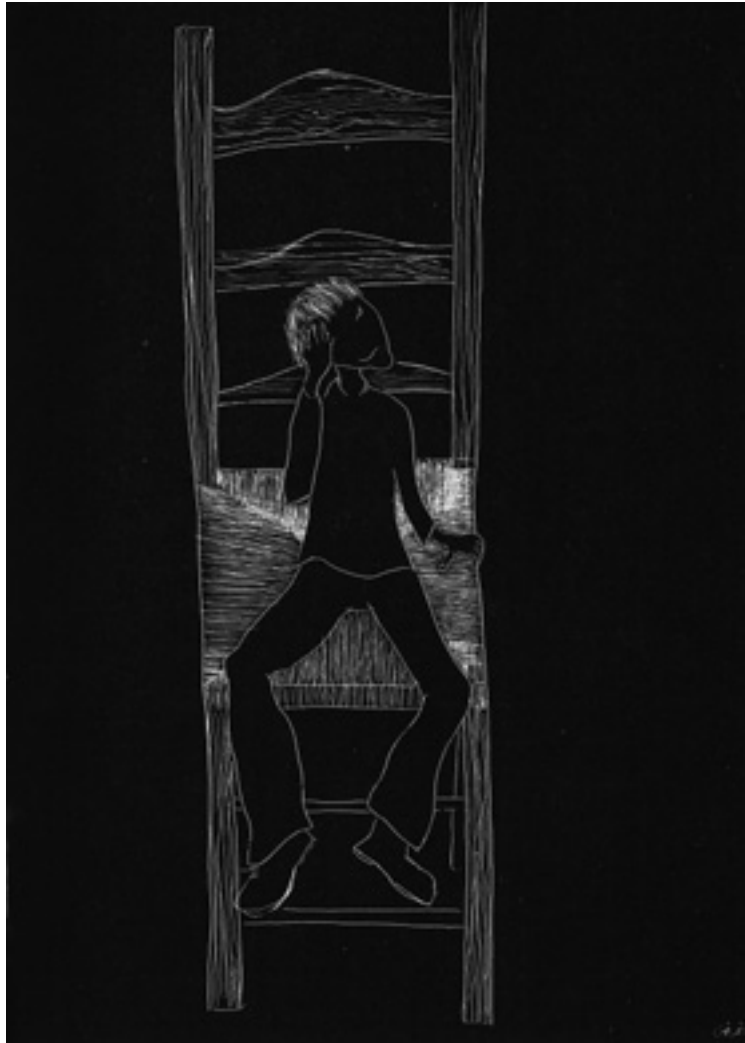
Or ce que propose Pierre Clastres est d'expliquer cet État malencontreux par le fait que cet État ricoche de l'état de nature, de notre nature à nous, êtres humains.

Cet état de nature intervient, disparaît, réapparaît assez constamment dans le cours des idées. Il est tout à fait clair que ça n'existe pas, que c'est une utopie quelque peu ridicule, et puis le revoilà, tout soudain, et surtout lorsqu'il apparaît que le vouloir de l'homme est en défaut. Faute de vouloir s'en prendre à ce vouloir qui le caractérise, on redécouvre que la nature est fort opportune pour être ce qui cause les méfaits dont l'être conscient d'être n'entend pas charger cette conscience même qui est supposée l'extirper de la glèbe originelle.

Cette humaine nature m'est tout à fait familière, ne serait-ce que pour l'avoir rencontrée au détour de tant d'écrits. Est-ce à dire que je la connais ? J'en connais le mot, ce qui n'est pas grand-chose. Qu'en est-il de quelque chose dont on ne connaîtrait que le nom ? À chaque fois que je la rencontre, elle est de service, et elle n'a pas du tout la même allure ; à son égard, le qu'en dira-t-on est très disparate et très contradictoire ; elle est ce qui n'existe pas, ce qui n'existe plus, ce qui n'a jamais existé. Elle n'est que tournure du dire, et voilà que je la retrouve là où je ne m'attendais pas à la rencontrer ; elle resurgit dans ce que les sociétés archaïques appréhendent : le fait même du pouvoir dont « la vérité et l'être même consistent en la violence ». D'où la crainte que nature et pouvoir inspirent à ces peuplades dont le cacique parle seul, poète et politique tout à la fois ; son langage est un *ne eng bantan*, émaillé de mots *durs*, ce qui peut vouloir dire que ces mots sont durs à entendre et que leur dureté ne vient pas de l'intention du vieux rabâcheur qui d'ailleurs parle dans le vide ou quasiment, les autres ne l'écoutant pas, ou à peine. Pourquoi l'écouteraient-ils ? Ses mots sont durs, ce qui peut vouloir dire qu'on n'y comprend rien à ce qu'ils veulent dire. Mais puisque celui qui parle, parle seul, c'est bien qu'il ne *veut* rien dire et que, bien que parlant, il ne fait pas signe. D'ailleurs ces mots ne lui reviennent pas, les autres ne les prononçant pas. D'après ce que Pierre Clastres nous rapporte, les autres ne se risquent pas à les prononcer ; « ils auraient honte » ; c'est ce qu'ils disent.

Honte ! Que peut-il en être de ce qu'un mot veut dire lorsqu'il passe du langage de ces sociétés dites archaïques dans le nôtre ?

Honte est un mot de même souche qu'honnir, or c'est le supposé suppôt



du pouvoir qui est honni, et non pas la peuplade ; encore faudrait-il s'entendre sur ce terme d'honnir qui résonne de désapprobation. Or il ne semble pas que le vieux rabâcheur soit désapprouvé, ce qui ne pourrait se produire que si, approuvé, il voulait l'être, ce dont il semble bien n'avoir rien à foutre.

J'ai dit que j'éprouvais une étrange sympathie envers celui dont la fonction semble être de parler seul et avec des mots dont on peut penser qu'ils ne veulent rien dire ; « langage de poète » propose Pierre Clastres « [...] pour qui les mots sont valeurs encore plus que signes. Que peut donc signifier ce processus de désignification [...] ?³ »

Mais alors que Pierre Clastres y voit « un véritable mécanisme de défense des sociétés indiennes » envers la résurgence de la nature – humaine – sous forme de pouvoir, j'y verrais plutôt trace résurgente du fait qu'il se pourrait que ladite nature ignore le signe, soit tout à fait dépourvue de ce *faire*-là, comme d'ailleurs de tout *faire*, si on veut bien entendre que ce faire dont je parle nécessite un certain vouloir qui ne peut se produire qu'à partir de la conscience d'être.

Et il est vrai que ce processus de désignification apparaît comme étant le plus clair de mon ouvrage, travail de Pénélope ; il faut broder le jour et défaire, pendant la nuit, tout le travail du jour, sinon il faut acquiescer à la demande des prétendants qui prétendent quoi ? Soit que la nature humaine, ça n'existe pas, que c'est un mythe, quitte à faire ressortir le mythe quand le vouloir de l'homme aurait à assumer ses méfaits et qu'il préfère alors avoir recours à n'importe quoi, serait-ce à un mythe bourré de forces obscures et toujours menaçantes, et dont nous avons tout à craindre.

Est-ce à dire que les mots durs de celui qui parle seul, hors de tout échange, et il parle donc de dehors, exprimeraient cette « nature » qui affleurerait dans les manières d'être d'enfants en qui la conscience d'être n'a pas la même emprise qu'en chacun de nous ?

L'embarquée se fait toute seule ; le langage n'a pas de limite, et ses tournures les plus courantes le font résonner de telle manière que parler d'un arbre, d'un mur ou d'un chemin provoque un phénomène d'écho et tout se passe comme si l'arbre, le mur ou le chemin parlaient par notre voix.

Je parle *de* moi, je parle *de* l'arbre ; il y a, certes, une différence. Mais quand je parle de Janmari qui, de sa vie, n'a jamais parlé plus qu'un arbre ne parle, quoique j'en dise, ce *de*-là se propose pour me donner le pouvoir de parler ce

3. Pierre Clastres, « Échange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne », *La Société contre l'État*, op. cit., p. 42.

qu'il est, et, somme toute, de le faire parler.

À utiliser le langage qui, en l'occurrence, ne s'échange pas, c'est un pouvoir que je me donne, serait-il illusoire. Penser qu'à être illusoire un pouvoir n'est pas bien dangereux, c'est ne pas voir ce qu'il en est du pouvoir.

Ce terme de pouvoir dont on ne sait pas s'il s'agit d'un infinitif ou d'un substantif est au cœur même du propos de Pierre Clastres dans *La Société contre l'État* :

« Il y a désormais assez de textes et de descriptions [de sociétés archaïques, objet préférentiel de l'ethnologie] pour que l'on puisse parler d'une anthropologie politique, mesurer ses résultats et réfléchir sur la *nature* du pouvoir, à son origine, aux transformations enfin que l'histoire lui impose selon les types de société où il s'exerce.⁴ »

On sait ce qu'il en est de ce que propose Pierre Clastres : le pouvoir s'origine de la nature humaine, et bon nombre de ces sociétés dites archaïques esquivent les effets de cette résurgence pressentie malencontreuse par des traditions culturelles dont l'une, qui se retrouve assez constamment d'une de ces sociétés à l'autre, est, entre autres, ce vieux cacique qui parle tout seul, ne s'adresse à personne, et son langage est émaillé de mots durs.

Les pages que j'écris à partir de cet ensemble de présences qui forment bien une esquisse de société en marge de la société globale sont donc un texte de plus qui pourrait contribuer, ne serait-ce qu'un tant soit peu, à saisir ce qu'il peut en être du pouvoir.

On pourrait m'objecter que cette ethnie nôtre, non seulement n'est pas une ethnie, n'ayant que treize ans d'âge, mais, de plus, elle n'est pas archaïque.

Cette ethnie-ci est de formation très récente et elle est de maintenant, c'est bien certain.

Ceci dit, elle assume la présence proche d'enfants autistes, ce qui a accéléré la mise en œuvre de manières d'être qui nous sont quelque peu communes. Tous ceux qui mènent cette vie-là ont décidé de vivre en rejet de la vie sociale courante ; ce terme de rejet désigne ces pousses qui naissent de la souche des plantes dont la tige a été détruite. L'image convient. Le mode de vie qui s'offre à nos contemporains, on peut dire que, pour nous, il est scié. D'où les rejets que nous sommes alors que nous n'avons pas été rejetés. C'est bien ce qui pourrait se dire la tige d'une société qui, pour les uns et les autres d'entre nous,

4. Pierre Clastres, « Copernic et les sauvages », *La Société contre l'État*, *op. cit.*, p. 8.
Les crochets et l'italique sont de Deligny.

a été sciiée, consciencieusement. Son projet n'est pas le nôtre.

Coïncidence : il y a des enfants qui vivent sans projet. Archaïques ? On pourrait le penser dans la mesure où ils se sont révélés réfractaires à l'empreinte du sceau culturel ; disons qu'ils ne sont d'aucun temps, qu'ils ne sont d'aucune époque. D'où la rencontre entre ces enfants-là et nous.

Et le pouvoir, là-dedans ?

Sur les aires de séjour ont poussé des abris qui évoquent les modes d'existence les plus archaïques, ces abris mêmes qui peuplent les images que j'ai pu voir de ces peuplades qui vivent aux confins de l'humanité.

Et l'humaine nature ?

Il a pu nous arriver de nous dire qu'elle resurgissait, là, devant nos yeux, intacte dans les manières d'être de ces enfants, innocents de toute emprise culturelle.

Mais on voit bien le défaut d'un tel propos. Si la nature est ce qui existe hors l'action de l'homme, hommes nous sommes et nous sommes là et ne serait-ce qu'à mettre nos mains dans nos poches, notre action est déterminante car que peut-il en être de tous ces gestes qu'alors nous ne faisons pas et sans lesquels l'humaine nature est privée d'être ?

Il en est de ces « manières », qui sont formes d'être, comme il en est des formes verbales qui sont conscience de l'être.

Nous voilà donc en quête d'autres formes d'être que les formes verbales dont la conscience se forme.

Et le pouvoir ?

Le pouvoir n'est jamais que pouvoir (de) se dire.

Tout ce que nous pouvons nous dire est un effet du pouvoir de l'homme, ne serait-ce que sur sa propre nature.

Où s'éclaire ce que Pierre Clastres nous rapporte des travaux de Lapierre : « L'examen critique des connaissances acquises sur les phénomènes sociaux chez les animaux et notamment sur leur processus d'autorégulation sociale nous a montré l'absence de toute forme, même embryonnaire, de pouvoir politique.⁵ »

5. Jean-William Lapierre cité par Pierre Clastres, in « Copernic et les sauvages », *La Société contre l'État*, op. cit., p.8.

Ce qui amène à situer le pouvoir en tant que résurgence du langage et du vouloir de l'homme et, quelle que soit la crainte que tout pouvoir inspire de par l'évidence de ses méfaits antérieurs, récents et à venir, faire intervenir la « nature », c'est peut-être nous priver, et de manière délibérée, du seul recours envers la Malencontre évoquée par La Boétie et dont l'origine n'a jamais été éclaircie.

Reste qu'à compter sur quelque « résurgence de la nature », nous risquons fort d'en attendre les effets; qu'après avoir été ce dont l'homme a tout à craindre, la « nature » devienne ce dont il aurait tout à attendre et à espérer, nous n'y gagnons rien, car, dans un sens ou dans l'autre, ce qui est méconnu, c'est la rupture intervenue entre deux modes d'être, l'un qui serait d'être – humain – et l'autre qui advient de la conscience de l'être et son propre vouloir dont tout pouvoir s'instaure de par le simple fait qu'il est alors inéluctable.

Reste qu'à esquiver comme elles le font la Malencontre, ces peuplades archaïques dont Pierre Clastres nous parle manifestent là une sorte de bon sens qui n'est pas négligeable. La coïncidence entre les formes de leur mode d'existence et les nôtres, ne serait-ce qu'à propos du suppôt du pouvoir quelque peu éliminé, vaut la peine d'être remarquée, même s'il ne s'agit que d'une coïncidence. Il suffit de respecter la coïncidence, c'est-à-dire de ne pas la surcharger de signification, puisqu'à la limite ce que peut dire le vieux rabâcheur ne signifie rien, ce qui veut dire qu'il n'est pas supposé vouloir, d'où une sorte de non-pouvoir, ce qu'il y a à faire ne nécessitant pas l'intervention d'une instance dominante et virtuellement coercitive et cette instance de non-pouvoir neutralise les intentions de ceux qui, au sein même de la peuplade, du pouvoir pourraient en vouloir; la place est prise, occupée par le cacique dont le langage n'en dit pas plus que ce qu'un poète peut dire, ni plus, ni moins. Que cette ethnie nôtre ait retrouvé cette forme d'organisation ne veut pas dire qu'elle l'ait retrouvée dans je ne sais quel fin fond archaïque enfoui en nous.

Nous vivons proches d'enfants qui enfants ne sont guère; peut leur chaut de dominer quelque autre que ce soit; à la limite, aucun vouloir ne leur incombe, ne serait-ce que vouloir avoir.

Que l'agir qui leur advient ne procède d'aucun vouloir demande à être précisé.

Dans un premier temps, je tente d'esquisser comment et à partir de quoi s'est tramée cette tentative d'où je parle, toujours en suivant le propos de Pierre Clastres: « Quand, dans la société primitive, [...] l'activité de production devient travail aliéné, comptabilisé et imposé par ceux qui vont jouir des fruits de ce

travail, c'est que la société n'est plus primitive, c'est qu'elle est devenue une société divisée en dominants et dominés, en maîtres et sujets, c'est qu'elle a cessé d'exorciser ce qui est destiné à la tuer : le pouvoir et le respect du pouvoir [...]. Avant d'être économique, l'aliénation est politique, le pouvoir est avant le travail [...].⁶»

Où se retrouve le propos qu'une société primitive exorcise la menace du pouvoir latent, ce terme même d'exorciser résonnant des forces obscures, résurgences de ce que serait notre « nature » profonde, souterraine.

Que le pouvoir soit ou non avant le travail, là n'est pas mon propos.

Pierre Clastres guette le passage de l'activité de production au travail aliéné de par le fait que certains en profitent au détriment des autres qui sont la plupart.

Or, avant ce « passage »-là, il y en a un autre, que nous connaissons bien pour le vivre tous les jours, qui peut se dire le passage de l'*agir* au *faire*, l'*agir* s'aliénant de par le fait du vouloir – *faire* quoi que ce soit – vouloir que nécessite cette conscience d'être qui nous fait ce que nous sommes et nous fait faire ce qu'il y a à faire, la conscience d'être étant la condition même du moindre *faire* dont le plus simple est de faire signe.

Dire que l'*agir* s'aliène dans le *faire* n'est qu'une tournure du dire qui permet de faire ressortir la présence de *s'* sans le vouloir duquel – *s'* étant le signe de la présence de l'être conscient d'être – nulle « aliénation » n'est possible.

Et c'est là que je situe la Malencontre du pouvoir qui n'existe que de par le vouloir des uns et des autres ; nul besoin d'avoir recours à la « nature profonde » ; il suffit de s'apercevoir que c'est la conscience d'être qui fait de l'homme ce qu'il est et lui permet de faire tout ce dont il est capable, bienfaits et méfaits. Quant à ce qu'il peut en être de la nature, il se pourrait qu'elle ne soit ni là où ON la situe obstinément – et pour cause, cette cause étant que les hommes s'étonnent d'avoir tant à se défendre contre eux-mêmes, ne serait-ce, leur semble-t-il, que dans leur for intérieur – ni ce qu'ON croit alors qu'elle est : un magma de forces aveugles et qui nous pousseraient du « dedans ».

Si le rôle qui m'incombe est de lancer des mots *durs* dans le cours du coutumier d'une ethnie singulière, un peu comme on jette des cailloux dans l'eau, on voit bien que ce que je peux dire n'interprète pas les coïncidences qui peuvent

6. Pierre Clastres, « La société contre l'État », *La Société contre l'État*, op. cit., p. 169.

apparaître, soit dans ce qu'il en est du mode d'être des uns et des autres des enfants qui vivent proches de nous, soit qu'elles apparaissent en tant qu'interférences entre ce mode d'être qui leur est quelque peu commun et le nôtre, quelque peu commun à ceux qui mènent cette vie-là d'être proches d'enfants autistes. Ce faisant, je me retrouve quelque peu descendant de ces caciques tels que des ethnologues les ont vu assumer ce rôle étrange de vitupérer en termes choisis alors qu'ils ne s'adressent à personne. Cette résurgence a de quoi surprendre. Elle est due au hasard ; ils parlent seuls et, si on les entend, on ne les écoute guère, ou si on les écoute, on n'entend pas ce qu'ils veulent dire. C'est que de leur part, il n'y a pas de *vouloir* du dire.

Mais alors que les caciques sont seuls, je ne le suis pas ; les enfants qui vivent là sont dépourvus de vouloir dire. D'où cette position que j'ai prise et dont je n'ai pas hérité. Il m'a bien fallu la conquérir patiemment, obstinément, et cette position, je ne l'ai prise à personne ; la seule personne avec laquelle j'ai pu avoir maille à partir, c'est bien avec moi-même en tenant compte que j'avais à être ce que ce moi-là avait à être, le même qui jouait le rôle dont, à l'évidence, personne ne voulait ; où s'entrevoit l'inéluctable du pouvoir, qu'il *se* prenne ou qu'il *se* donne, qu'il soit pris ou qu'il soit donné ; ce qui peut se dire qu'il s'origine du *soit*, tournure du verbe, être conjugué : point de nature là, serait-ce la mienne qui aurait pour caractère de dominer quiconque, ce envers quoi j'éprouve une appréhension telle qu'elle relève de l'allergie ?

Cette esquivance d'avoir à être celui qui décide ne peut jamais aller bien loin de par la nécessité d'*en* décider quand même dès qu'un ensemble de présences se met à exister, *en* étant de tout et du reste ; que l'instance décidante soit quelqu'un ou quelques-uns ne change rien à la nécessité de cette instance ; mais là n'est pas mon propos qui serait alors de parler des formes du pouvoir. Si ma propre esquivance m'a permis de me retrouver dehors, c'est bien parce que les enfants là vivent, en fait, hors de ce qu'on peut dire être l'univers symbolique. Alors que nous sommes destinés à ne pas en sortir.

Il me faut reprendre le petit placard imprimé au dos du livre de Pierre Clastres : « ... c'est que la société n'est plus primitive ; elle est devenue une société divisée en dominants et dominés, en maîtres et sujets... »

Or, en fait, le maître – qu'il soit bon prince ou affreux tyran – est sujet dont on parle, tout un chacun étant quelque peu maître de ses propos, et si « avant d'être économique, l'aliénation est politique », avant d'être politique et ne serait-ce que pour pouvoir l'être, l'aliénation procède de la conscience d'être ; ce qui recoupe le propos de Lapierre que « l'examen des phénomènes sociaux chez

les animaux [...] nous montre l'absence de toute forme, même embryonnaire, de pouvoir politique ». Pour percevoir cet embryon de pouvoir chez les animaux, il faudrait leur accorder ou leur supposer quelque embryon de cette conscience d'être dont nous avons le privilège alors que nous ne l'avons pas demandé.

Ceci dit, qui pourrait passer pour une évidence, bon nombre d'espèces animales nous proposent des formes d'organisation où nous voyons une hiérarchie, certains individus ayant prédominance sur les autres, qu'il s'agisse de babouins, d'éléphants, de chevaux, de chèvres et de bien d'autres espèces, celui qui marche devant étant le meneur, ou bien, lorsqu'il s'agit des chimpanzés, c'est celui qui fait le plus de bruit qui domine les autres qui le craignent. S'emparer du pouvoir est alors assez simple : un bidon d'essence vide devient la trouvaille grâce à laquelle l'un ou l'autre devient le chef si on en juge d'après l'attitude du reste de la bande quelque peu terrorisée. Mais est-il présumé fou ou est-il présumé chef ? Peu importe à ceux qui s'en réfèrent à la nature pour conforter l'idée qu'ils tiennent à promouvoir des formes du pouvoir ; ils répondront que le fait qu'un chef soit fou ne l'a jamais empêché de dominer, bien au contraire ; ce qui est tout à fait vrai.

La nature est, pour l'homme, un vaste miroir.

Mais, de ce miroir, en enlever le tain n'est pas, comme on pourrait le croire, tout simplement à notre portée.

Pour être dominé, on voit bien la nécessité d'un accent sur la dernière lettre qui, sans cet accent qui est le moindre signe, serait muette ou plutôt mutique.

Pour être dominé, encore faut-il être un être qui a conscience de l'être, dominé.

Point de dominant/dominé sans cette conscience d'être qui ne procède d'aucun vouloir mais dont tout vouloir provient, ne serait-ce que *faire* plus que le strictement nécessaire afin de ne pas être privé, un jour ou l'autre, puisqu'il y aura des réserves, ce qui nécessite de prévoir, le pouvoir s'immisçant comme tout naturellement dans cette marge où s'inscrit ce qui est mis de côté.

Mais, là encore, si l'être conscient d'être peut prévoir, il ne manque pas d'espèces animales qui accumulent des provisions et cette manière d'agir est donc bien naturelle qui resurgirait sous forme d'accumulation de biens de consommation que d'aucuns s'approprient au détriment des autres. Ainsi l'homme peut se voir à l'œuvre un peu partout dans la nature et, dans le mode de vie des sociétés animales, lui apparaissent des rudiments de ce qu'il en est des siens.

Tout comme, dans le mode de vie des sociétés archaïques, il voit des rudiments des formes d'organisation des sociétés évoluées.

Ceci dit, l'épouvantail persiste de la bestialité et de la bonhomie, résurgences de modes de vie antérieurs, quitte à remonter le cours de cette antériorité pour en arriver à ce qui peut se voir chez les animaux, et ce qui apparaît, c'est la faiblesse de cette conscience qui nous incombe, quelque peu désarmée devant les forces enfouies et quelque peu volcaniques de nos origines.

Vaste miroir que la nature dont le tain est la conscience d'être d'où l'homme pense et parle et ressent ce qui peut se voir.

C'est bien de gratter ce tain qu'il s'agit pour nous lorsque nous disons qu'un enfant qui ne dit rien peut se voir autrement que de dire qu'il se tait.

Que les griffures qu'il peut nous arriver de faire dans le tain de la conscience d'être disparaissent sans cesse sous l'effet de cette conscience même qui à nouveau s'étale et les colmate, c'est bien ce dont nous nous apercevons sans cesse.

Ceci dit, je ne perds pas de vue le propos dont je suis parti et qui concerne la nature du pouvoir, aussi dérisoires que soient ces griffures dans le tain de ce qui peut se dire en regard de l'envergure du propos évoqué sur l'enseigne.

S'il n'y a d'être dominé que par le fait de la conscience de l'être, ce qui vient à l'esprit, c'est que le pire serait que les dominés ne s'aperçoivent même pas qu'ils le sont. Ce qui serait partager le monde entre ceux qui, dominants, en auraient conscience et ceux qui, de conscience, en seraient dépourvus.

Ce qui reviendrait à dire qu'ils seraient dépourvus du moindre vouloir. Un pouvoir qui s'exercerait sur des êtres dépourvus de vouloir serait littéralement absolu et s'annulerait – en tant que pouvoir.

Ce que découvre La Boétie, ça n'est pas que le tyran le soit ; la Malencontre n'est pas là. Elle est dans le fait que tout se passe comme si, tyran, il était voulu tel, mis à part les récriminations qui sont de reconnaissance dans la mesure où elles s'adressent à ce pouvoir même. Pas de pouvoir sans vouloir et ce vouloir-là nécessite du réciproque qui procède de l'identification.

Pour ce qui nous concerne, tout se passe comme si nous avions affaire à des êtres dépourvus de vouloir.

Où disparaîtrait le pouvoir, faute d'assentiment et de reconnaissance.

De même que la conscience d'être est conscience de l'Être – homme ou Dieu, c'est selon –, la conscience de pouvoir – faire quoi que ce soit – est conscience du Pouvoir – admiré, subi, honni, c'est selon.

Si nous disons que, pour ce qui concerne les individus des espèces animales, il s'agit de – et il ne s'agit que de – réagir, c'est pour dire que l'homme est capable de vouloir. D'où s'enclenche le pouvoir.

À partir de quoi disparaît ce qu'il pourrait en être, pour ce qui concerne cette espèce nôtre, des ampleurs de ce réagir qui a le désavantage d'être logé à l'enseigne du subir, alors que l'être conscient d'être se targue de pouvoir vouloir, et donc de vouloir pouvoir – avec ou sans majuscule, c'est selon.

Reste que l'infinifatif tourne à se réaliser et, s'humanisant, pouvoir se parle et voilà le Pouvoir dont on sait qu'il a pris et peut prendre bien des formes.

Là n'est pas mon propos.

Mon propos serait plutôt de tenter de faire part des ampleurs surprenantes de ce réagir – tout agir étant de réagir – dont les formes ne procèdent d'aucun vouloir.

Ainsi s'amenuise la portée du Pouvoir, ce que bien d'autres souhaitent et, pour ce faire, il leur semble nécessaire d'y mettre plus de vouloir, d'où se forme le cercle vicieux dont on ne voit plus comment se sortir, et pour cause, le se étant ce grâce à quoi le pouvoir s'articule et s'exerce.

S'agit-il, pour nous, de tendre à ne plus vouloir ?

C'est tout le contraire.

Nous ne cessons de vouloir faire, et notre mode de vie est si rudimentaire, si précaire, qu'à l'évidence il nous faut faire sous peine de voir se dissoudre ce mode de vie auquel nous tenons.

Qu'en est-il de cette « disposition verticale entre la base et le sommet » où Pierre Clastres voit la grande coupure politique d'où s'instaure le pouvoir de ceux qui en sont détenteurs alors que d'autres se trouvent assujettis ?

Il y a ici un petit réseau d'aires de séjour, c'est-à-dire quatre ou cinq lieux d'existence. Dans ces lieux persiste la présence d'enfants qui, faute de langage, ne sont pas sujets. Où se voit la brèche dans tout dispositif de pouvoir ; à la place de la grande coupure politique, en apparaît une autre, qui est coupure entre agir et faire, entre réagir et vouloir.

Reste à se demander si cette coupure-là est politique ou non.

Elle est, en tout cas, ce que le politique, un jour ou l'autre, pourrait respecter si jamais l'idée lui venait qu'il ait à respecter quoi que ce soit qui ne se dise pas en droits ou plutôt qui ne soit pas de l'ordre de ce qui peut se dire.

Il est assez clair que les choses, comme on dit, n'en prennent pas le chemin, bien au contraire.



En ricochant d'un livre à l'autre, je trouve celui de Maurice Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie* :

« Ces lois [qui régissent les formations économiques et sociales] existent et ne font qu'exprimer les propriétés structurales inintentionnelles des rapports sociaux et leurs hiérarchie et articulation propres sur la base de modes de production déterminés.⁷ »

Ces lois existent sans doute; reste que découvertes, elles amèneraient l'homme à « ne plus être soumis à des puissances sociales qui l'aliènent » et à ne plus voir « dans les parties inconnues de la nature un mystère ou une menace ». Autant dire qu'il se pourrait bien qu'outre ces lois qui expriment les propriétés structurales des rapports sociaux articulés sur la base des modes de production, se trouveraient d'autres lois telles qu'elles existent dans le cours des phénomènes naturels.

Ou alors, quand Maurice Godelier parle de « nature », il n'évoque pas du tout celle de l'être humain, l'homme n'existant que de faire; seuls les modes de production et leur articulation entrent en ligne de compte.

Est-il possible de penser que, pour ce qui concerne l'inintentionnel, seuls interviendraient les rapports sociaux articulés sur la base des modes de production? Autrement dit que seules les modalités du *faire* font de l'homme ce qu'il est, même s'il est entendu que ces formes du faire, qui devient produire, retentissent sur des « propriétés structurales inintentionnelles » ?

Même si le vouloir faire, alors, s'avère être subir ces formes de production, on voit bien que le recours est de vouloir intervenir sur une meilleure organisation de ces formes; des lois existent qui expriment les propriétés structurales « des rapports sociaux », autrement dit, la nature de l'homme est « nature » du *faire*, cette nature ayant ses lois récemment découvertes.

Ainsi se trouverait tirée au clair la part énorme de l'inintentionnel dans le vouloir de l'homme.

Mais la « nature » de l'être humain n'est-elle que de vouloir, même si la part est faite à l'inintentionnel?

La nature de l'homme n'est-elle que d'être conscient, même si la part est faite à l'inconscient?

Autrement dit : si le *faire* a ses lois, il se pourrait que l'*agir* ait les siennes, qui

7. Maurice Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, t.1, Paris, François Maspero, coll. «FM/petite collection maspero», 1977, p.135.

ne seraient pas de même nature, les premières étant de l'ordre du sujet qui étendrait sa maîtrise sur ce qui le détermine, les secondes étant d'un autre ordre que celui qui concerne le sujet, c'est-à-dire l'être conscient d'être.

Ce qui peut se dire que l'aliénation de l'homme serait double. Aliéné il l'est en tant que sujet qui n'a pas la maîtrise de ses intentions et aliéné il l'est parce que sujet, c'est-à-dire parce qu'être conscient de l'être.

Qu'à ce mot d'aliéné, je préfère étranger, c'est bien pour évoquer ce « qui appartient à un autre » ; l'homme ne s'appartient pas, aux prises avec une double appartenance, une double attirance, une double nécessité ; peu importe le mot qui désigne ces deux *gravités* dont les lois ne sont pas de même nature, l'une procédant du vouloir de l'être conscient d'être, et l'autre pas.

D'où le risque encouru qu'à se laisser attirer par l'une – et c'est vrai qu'à vouloir, il y peut quelque chose – il néglige l'autre ; il croit avoir réglé ce qui est à sa portée et il se retrouve pantois comme devant, se demandant ce qu'il a oublié ; Dieu peut-être ou quoi ? Il lui semble toujours qu'une part de lui-même est privée de quelque chose ; mais c'est peut-être qu'à ce qu'il ressent en lui-même, lui-même n'y peut rien, étranger à ce qu'il peut en être d'être humain de par le fait qu'il est conscient d'être. Est-ce à dire qu'à cet état, il n'y a rien à faire, que subir son sort qui est d'être, à son sort, doublement étranger ?

Ce disant, je n'ai pas quitté, quoiqu'il puisse en paraître, le propos de départ qui parle de la nature du pouvoir. Il s'agit de se demander ce que l'homme y peut à ce qu'il peut en être de lui-même d'où émane ce vouloir dont il dispose, tout en s'étonnant qu'il ait si peu de portée qu'à tout moment le pouvoir lui échappe et non seulement lui échappe mais se retourne contre lui, tout *faire* alors comme irradié d'un falloir inéluctable au point que le verbe de chaloir est tombé en désuétude.

Il faut croire que les verbes meurent, comme les feuilles ; de ce verbe de chaloir, qui évoque chaleur et enthousiasme, ne persiste plus qu'une forme recroquevillée, flétrie ; peu me chaut. Reste à penser que, pour les verbes, il y a des printemps possibles. Où se retrouve la nature, ses rythmes et ses lois.

D'où ricoche que, pour ce qui nous concerne, les lois de l'agir n'ont rien à voir avec les lois du faire. Restent les coïncidences, tout un chacun, dans la mesure où il s'appartient, étant lieu de coïncidence entre deux modes d'être dont chacun a sa gravité.

Où nous nous retrouvons ici, sur chaque aire de séjour ; mais alors que pour ce qui nous concerne, êtres conscients d'être, c'est la gravité du faire qui

l'emporte au point que l'autre gravité en est éclipsée, pour ce qui concerne les enfants autistes, c'est à la gravité de l'agir qu'ils sont livrés, non pas que la gravité du faire soit éclipsée ; elle n'est pas ressentie dans la mesure où elle n'est perceptible que de par la conscience d'être dont l'empreinte fait défaut.

Le propos de l'influence directe du biologique sur le vouloir de l'homme se retrouve constamment, un peu à la manière dont il arrive que soit étudiée l'influence des astres sur caractères et destins. Que dit Marcuse ?

« L'avènement d'une société libre serait caractérisé par la transformation du bien-être toujours croissant [...]. Ce changement, tenu en échec tout au long de l'histoire de la société de classes, fournirait un fondement instinctuel à l'avènement de la liberté [...]. La révolte prendrait ainsi racine dans la nature profonde de l'individu, dans sa "biologie" [...] un tel bouleversement dans la "nature" de l'homme est-il concevable ? Je le pense... »

Plus loin, Marcuse s'explique sur ce qu'il entend par « biologie » :

« Je m'en sers pour qualifier la dimension et le processus suivant lesquels des penchants, des types de comportement, des aspirations deviennent des besoins vitaux [...] certains besoins culturels peuvent "s'enfoncer" dans la biologie de l'homme. On pourrait alors parler, par exemple, du besoin biologique de liberté, ou de certains besoins esthétiques qui auraient pris racine dans la structure organique de l'homme, dans sa "nature" ou plutôt dans sa "seconde nature". »

Pour tant faire que d'aboutir au fait que l'homme a deux natures, autant commencer par là, le « biologique » concernant la première. Reste qu'il s'agit de bouleverser la « nature de l'homme », et on ne sait plus du tout ce que « nature » alors peut évoquer. « Le changement – de société – va fournir un fondement instinctuel à l'avènement de la liberté. »

Où se retrouve ce propos assez constant dans les propos (de) révolutionnaires que le vouloir de l'homme peut changer sa nature. Où semble se dissoudre ce que le mot évoque. Mais il est reconnu que le mot tue la chose. Je dirais plutôt que l'usage du langage permet à tout un chacun de s'approprier ce qui, du réel, bon lui semble.

Alors que pour Pierre Clastres, la nature profonde était ressentie menaçante, la voilà, pour Marcuse, tout à fait malléable et prête à accepter l'implantation d'instincts nouveaux, après avoir été, pour d'autres, ce avec quoi l'homme parviendrait à se mettre d'accord après l'avènement d'une société sans classes.

Où l'homme est pourvu d'autant de natures que les esquimaux avaient d'âmes, une par articulation, ou il ne s'agit que d'un terme qui, dans la tournure du dire, se prête à évoquer ce dont celui qui parle a besoin dans son propos.

Si nous en restons tout simplement à ce que propose le dictionnaire le plus courant – nature: « tout ce qui, dans l'univers, existe sans l'action de l'homme » –, les choses ne sont guère plus simples dans la mesure où c'est de l'homme qu'il s'agit. Le fait de vivre, qui est bien de nature, existe-t-il sans l'action de l'homme lorsqu'il s'agit d'un être humain ?

Il arrive, assez constamment, qu'un être soit sans qu'aucun vouloir n'ait précédé sa naissance. À cet être-là, conçu sans une once de vouloir, soit de sa part, soit de la part de ceux qui pourtant l'ont fait, il ne manque rien.

Il est peut-être bien dommage que cette piste clairement indiquée ne soit pas suivie ou plutôt poursuivie.

Il en est d'être comme de naître ou plutôt il pourrait peut-être en être de même si nous n'étions pas littéralement possédés par ce pouvoir qui nous est donné de vouloir, et aussi illusoire que soit ce vouloir, nous l'utilisons aveuglément quitte à ne pas nous apercevoir que ce vouloir, que nous ressentons être le nôtre, est celui du pouvoir d'ailleurs aussi aveugle que le nôtre.

Ce qui peut se dire que la nature du pouvoir, c'est la nôtre, à ceci près qu'il ne s'agit pas de nature.

Qu'il y ait coïncidence entre ce qu'une femme et un homme ont pu faire et la naissance d'un enfant, ça se voit. Qu'il y ait coïncidence entre le sein de la mère et le téter, ça se voit toujours et on voit bien qu'il n'est pas nécessaire d'aller supposer dans le fait de téter je ne sais quel vouloir se nourrir.

À partir de là, tout tourne court ; c'est le vouloir de l'être conscient d'être qui prend le relais.

Or, pour ce qui nous concerne, à vivre proches d'enfants autistes, il est clair que les coïncidences persistent et l'agir advient sans qu'il soit nécessaire d'aller supposer l'intervention d'un vouloir quelconque. Où disparaît notre pouvoir et non seulement le nôtre, mais le pouvoir même, avec ou sans majuscule, c'est selon.

Le pouvoir disparaît ? Sa portée s'atténue et si on admet que pouvoir et vouloir ont partie liée, notre propre vouloir s'oriente vers ce qui le concerne, ce qui est à sa portée, ce à quoi il est indispensable ; où se retrouve que l'agir peut naître sans une once de vouloir, ne serait-ce que de le faire naître.

Que cette désinvolture puisse requérir un labeur quelque peu acharné, il ne faut pas s'en étonner ; l'histoire des arts est riche en vie d'artistes dont le moins qu'on puisse dire, c'est qu'ils travaillaient plutôt durement et sans ménager leur peine.

Leur vouloir faire n'était pas de *faire* ce qui était représenté, monts et collines, femme nue ou joueurs de cartes. Leur ouvrage gardait traces de leur manière.

De même pour nous, sur les aires de séjour, à ceci près qu'il s'agit bien de faire du pain et, de la présence des enfants autistes, qui ne se souvient pas du vouloir du faire, c'est de la manière que dépendent les coïncidences qui feront naître l'agir.

De susciter ces manières, je n'en ai pas le pouvoir, dans la mesure où, comme le propose le dictionnaire, susciter serait « faire naître », ou plutôt ma part dans l'existence et la recherche de ces manières n'est que celle du cacique dans les sociétés sans pouvoir, quelques mots durs qui ne font qu'esquiver le pouvoir.

Mais de quel pouvoir s'agit-il ? De celui que l'un peut avoir sur l'autre. Il y a belle lurette que je ne suis plus – si je l'ai jamais été – celui qui décide du sort de l'ensemble ou qui, plus ou moins, *en* décide, *en* étant n'importe quoi et le reste. Il est arrivé que la question me soit posée, venant d'une des unités : « mais qui décide ? » À partir de quoi il était clair que cette unité-là me ramenait la queue d'un rat, tout en pensant que, de rat, il n'y en avait pas. Pour ce qu'ils m'en disaient et sans doute pour ce qu'ils en croyaient, il y avait cette queue-là et rien d'autre.

La queue de rat, c'est à la limite du mot dur et c'était ce qu'il ne fallait pas trimbaler en venant me demander qui décide, ce qui me désignait à être qui décide de qui décide.

Il apparaît qu'une telle instance n'est nullement nécessaire. Mais ce qui apparaît, du même coup, c'est que si j'avais eu quelque propension à me saisir de la queue du rat, les rats du pouvoir n'auraient pas tardé à surgir ici et là, rongant la toile même de cet art, de cette aisance, de cette désinvolture qui ornent le faire à l'insu du vouloir.

Je relis les lettres de Van Gogh à son frère Théo. Son (bon) vouloir s'y expose. Reste le reste qui est à proprement parler son ouvrage. Il a gardé pour se dire, pour rendre compte de sa démarche quotidienne, le langage même du pasteur qu'il a failli être, et de quoi vit-il sinon de la charité de son frère ?

Quant à peindre – et pourtant Dieu sait s'il en parle – il n'en dit rien qui vaille, et qui voudrait peindre à sa manière lirait en vain toutes ces lettres.



Peut-être pas tout à fait en vain ; c'est pasteur qu'il deviendrait, à condition d'avoir un frère ; mais ne sommes-nous pas tous frères ?

S'il est entendu que l'*agir* ne procède d'aucun vouloir, il faut entendre que si nous sommes à même de vouloir, nous n'avons sur l'*agir* aucun pouvoir, sinon celui d'en juger et de le situer comme une forme embryonnaire du *faire* qui procède de notre vouloir.

Où disparaît l'autre gravité qui risque d'être inopportune comme peut l'être l'attraction terrestre si le vouloir est d'atteindre la lune. Cette attraction, il faut la vaincre, s'y arracher. Mais pour s'y arracher, encore faut-il la reconnaître.

Pour ce qui nous concerne, nous sommes dans une situation inverse. C'est la gravité de l'être conscient d'être qu'il nous faudrait vaincre et donc d'abord se convaincre qu'elle existe bel et bien et très gravement inintentionnelle.

Deux livres me sont offerts : *Staline-Trotsky : le pouvoir et la révolution* de Jean Elleinstein, et *Piegan* de Richard Lancaster, chronique de la mort lente des Indiens dans une réserve américaine⁸. Quoi de commun entre ces deux livres ? Tout d'abord le fait qu'ils se trouvent là, en même temps, et aussi le fait qu'aussi minuscules que soient les parcelles des aires de séjour d'où je parle, il s'agit bien de terre humaine de par le fait qu'humains, nous tentons de l'être. Simplement, il s'avère qu'être humain, n'est pas, comme on pourrait le croire, à notre portée ; nous n'en avons pas le pouvoir et, pour ce que j'en pense, il faudrait, pour tenter une approche de ce qu'humain peut être, pouvoir déposer le pouvoir. Mais où ? Poser vient d'ensevelir et il s'agit de « mettre une chose en un endroit qui peut *naturellement* la recevoir et la porter ». Où resurgit la nature, alors qu'on ne s'y attend pas du tout.

Si de ce pouvoir sans lequel une ethnie risque, paraît-il, de se dissoudre, j'en suis le dépositaire, et même s'il ne s'agit jamais que d'un certain pouvoir qui serait de dire, ce dire-là devrait être d'annuler les effets de pouvoir ; ensevelir ces déchets risquerait fort de ne pas mettre fin à leur nocivité redoutable.

Contrairement à ce qu'on pourrait croire, de dire à menacer d'exterminer, il n'y a qu'un pas, et de dire que le pouvoir je ne l'ai ni n'en veux ne l'annule pas. C'est bien plutôt le contraire. De n'être pas pris, le pouvoir s'en ravive et se brandit en tout un chacun, tout naturellement, si on entend que notre nature est de vouloir.

Mais comme la conscience d'être est conscience de l'Être, le vouloir ricoche

8. Jean Elleinstein, *Staline-Trotsky : le pouvoir et la révolution*, Paris, Julliard, 1979 ; Richard Lancaster, *Piegan*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine », 1970.

d'un Vouloir, ne serait-ce que celui de Dieu, du chef, du peuple ou de la tradition ; c'est tout au moins vouloir faire signe ou fortune ou quelque chose d'extraordinaire, découverte ou trouvaille ou œuvre.

Mais là n'est pas mon propos qui s'en tient à ce qu'il peut en être du vouloir alors qu'il s'agit d'*être humain* ; ce qui paraît être la moindre des choses. Et voilà qu'il s'avère que c'est, de toutes les « choses », la plus lointaine, la plus décevante, la plus surprenante et, à coup sûr, la plus inatteignable qu'il soit.

Alors que cet *être humain* apparaît comme étant l'enjeu de tout vouloir révolutionnaire, par ce qui paraît être une étrange perversion du pouvoir afférent, tout se passe comme si son avènement était remis à plus tard, le vouloir exacerbé jugeant inopportun ce respect de l'autre qui semble être *a.b.c.* de ce qu'humain pourrait vouloir dire ; mais de quel autre s'agit-il s'il n'est subjectivé ?

Or ce qui apparaît, sur ces lopins infinitésimaux de cette terre qui, d'être habitée par les hommes, se dit humaine, c'est que, dès qu'il y a de l'autre, ne serait-ce que supposé, l'humain est éclipsé.

Ça se dit « vouloir le bien de l'autre », le bien étant « chose tangible, susceptible d'appropriation » ou « d'une manière conforme à la raison, à la justice, à la morale », c'est selon.

Ce que je veux dire c'est que vouloir une société plus humaine et donc tramer les efforts de ce vouloir en pouvoir est une aventure d'autant plus incertaine que de l'humain on n'en sait rien d'autre que ce que l'être conscient d'être suppose qu'il doit être ; c'est donc toujours de l'autre qu'il s'agit, de l'autre à venir.

Et il n'y a pas plus de perversion dans le pouvoir qu'il n'y en a dans le vouloir de tout un chacun.

Il y a maldonne qui prélude à la Malencontre ; que l'autre à venir soit de l'ainsi soit-il ou qu'il soit ce que je peux vouloir qu'il soit, il ne s'agit toujours que de l'être conscient d'être, objet/sujet du pouvoir, le pouvoir étant ce qui est venu se substituer à cette autorégulation qui est, parmi tous les phénomènes naturels, un de ceux qui permettent que chaque espèce persiste.

Mais cette autorégulation n'est pas du tout une forme embryonnaire du pouvoir advenu dans le mode d'existence des ethnies « humaines », même si l'homme est porté à ne voir dans l'univers que des formes embryonnaires de ce qu'il est advenu.

La conscience d'être introduit une rupture entre ce qu'il en serait d'être humain et ce qui en est d'être conscient d'être, rupture qui s'aggrave de par le fait que ce qui peut être de l'autre côté de la rupture est éclipsé; étrange éclipse, d'ailleurs; l'ombre portée miroite; l'homme s'y voit, humain, comme s'il y était, ou presque. C'est peu dire qu'il en est loin. Il n'y est pas du tout.

On voit bien comment parler de morale naturelle semble se rapprocher de cette autorégulation spécifique qui se voit dans l'univers. Il y a des ethnies aux mœurs douces et qui seraient plus près de la nature? Si elles en sont plus près, c'est un peu comme si les peuplades des régions proches de l'équateur étaient dites plus près du soleil que ne le sont celles qui vivent vers les pôles.

J'en reviens à Van Gogh. Il imagine la belle vie que ça serait si Gauguin et d'autres peintres venaient vivre avec lui. Le pouvoir? D'avance, il le donne à Gauguin qui se pointe. Van Gogh se coupe un pan d'oreille dont il fait cadeau à ces dames du bordel, et il se met à peindre l'homme qu'il est, tête bandée. Où est l'humain dans cet événement? Dans l'attente et la venue de Gauguin, dans le geste de se couper l'oreille, dans celui d'en faire cadeau à ces dames, dans le geste de peindre dont la trace va perdurer, dans l'émoi quelque peu poignant qui peut advenir, à qui regarde le visage du pauvre Vincent?

Le geste de Van Gogh est-il hautement symbolique? Tout porte à le croire. Et s'il n'en était rien?

Mon propos n'est pas de débattre sur combien de portées fort différentes le même geste peut se transcrire.

Dire que le pouvoir n'est jamais que le vouloir de l'autre peut s'entendre de plusieurs manières. Toutes sont bonnes et là n'est pas mon propos. Dès qu'il y a de l'autre, nous ne parlons plus d'ici. Ce qui pourrait se dire, qu'ici, il y va d'une ethnie où il n'y a pas d'autre, car c'est justement ce qu'un enfant autiste n'est pas.

Ce fait a pour conséquence directe de faire ressortir ce que peut avoir d'extravagant ce qui semble être cultivé dans la société globale, à savoir le soy du tout un chacun, sa conscience d'être qui il est, cette conscience d'être portée quelquefois à son comble et c'est conscience de l'Être qu'il croit être qu'il faudrait écrire.

Ceci dit, on aurait grand tort de penser qu'il est aisé de se dépouvoir de l'autre.

Les infinitifs qui nous seraient nécessaires sont tombés en désuétude. Ainsi en est-il de ce dépourvoir dont l'usage ferait apparaître que ce dépourvoir de l'autre en revient à être dépourvu de *se*, ce dont tout un chacun serait fort privé en supposant qu'un tel avatar puisse advenir.

Reste que ce qui nous arrive, c'est d'être pris au dépourvu. De cette locution, le dictionnaire ricoche à l'improvisiste qui évoque l'imprévu en se rapprochant d'improviser.

Nous sommes en train de *faire*, et peu importe quoi, ne serait-ce qu'un gâteau, comme les ingrédients et ustensiles préparés en témoignent.

Que l'*agir* advienne à Janmari proche qui s'y met, comme on dit, à casser les œufs, mélanger, pétrir, et c'est un battement de cils qui en décide, et Dieu sait si les battements de cils nous arrivent à l'improvisiste, à ce point que ce mouvement rapide de la paupière ne dépend point du moindre vouloir.

Le fait est là, assez constant pour être notable, qu'il y suffit d'un battement des cils pour que l'*agir*...

Ceci perçu, interviennent les convictions et qu'en serait-il d'un pouvoir si les assujettis, de convictions, n'en avaient pas une once ?

Que l'irruption de l'*agir* soit suspendue à un battement de cils, nous en avons tous l'habitude.

Où interviennent les convictions dont le *se* est surchargé, c'est à supposer que ce battement de cils est signe attendu d'assentiment, invite tacite, ce qui nous charge d'être l'être qui, ce signe à peine perceptible, a le pouvoir de le faire et donc de permettre l'*agir* suspendu.

Tout se passe comme si, alors que l'*agir* est endigué et qu'un battement de cils peut faire brèche, les convictions, en nous endiguées, de la même brèche en profitent ne serait-ce que pour se donner libre cours, reprendre ce cours qu'il ne faut pas remonter bien loin pour retrouver ce pouvoir que nous avons sur l'autre et non pas que nous l'ayons voulu, que nous l'ayons pris ; c'est bien l'autre qui nous le donne, de par l'*agir* qui n'attend que ce battement des cils pour se donner libre cours, ce cours étant de faire le gâteau dont les ustensiles et ingrédients sont préparés, ce qui d'ailleurs suppose qu'à ce faire même il y a eu bien d'autres fois. Tous ces mêmes faire qui ont précédé cette fois-ci au cours de laquelle l'irruption de l'*agir* était suspendue à un battement de cils, ont été préparés de même manière tout au moins pour ce qu'il nous en semble.

Mais si nous admettons qu'il s'en est fallu d'un battement de cils, advenu d'ailleurs à l'improvisiste et à peine perceptible, pour que l'*agir* ait cours, il est



facile d'admettre que, d'une fois à l'autre, les choses mêmes et là où elles étaient posées, et ingrédients et ustensiles et gestes qui préludent, n'étaient pas strictement identiques et comportaient mille et une différences, plus remarquables qu'un battement de cils ; autant de brèches ouvertes si on admet que, dépourvu de vouloir, l'agir est sensible à la manière, le faire même n'ayant pas plus d'intérêt que ne peut en avoir le titre d'une symphonie pour qui écoute de la musique ; que, d'une fois à l'autre, la « manière » n'ait pas été strictement identique, nous n'y pouvons rien, alors que suspendre ou affirmer le battement de cils est en notre pouvoir, ce pourquoi nous percevons qu'il se pourrait bien qu'à l'agir advenu, ce battement y soit pour quelque chose, même si nous sommes surpris qu'il s'en faille de si peu qui est presque rien.

Cet indice, nous le percevons parce qu'il est très proche de ce qu'il en est de faire signe qui est du ressort de ce que nous pouvons vouloir faire, ce ressort étant le même que celui du Pouvoir dont l'ami de Montaigne s'étonnait qu'il engendre la Malencontre. À son stade le plus embryonnaire, le Pouvoir y est, dans un battement de cils advenu à l'improviste et il se pourrait bien qu'il y ait maldonne dès que nous pensons que l'agir vient de l'autre, et c'est ce que nous pensons d'emblée, la conscience qui nous a été donnée ne nous permettant pas de penser autrement.

Reste à nous en prendre aux intentions et convictions dont on connaît l'importance et la force, tout en sachant que si elles paraissent déterminantes, il se pourrait bien qu'elles soient déterminées.

Je trouve dans le livre de Maurice Godelier quelques lignes de Marx-le-Jeune, car tout se passe comme s'il y en avait deux alors que dans des familles de peintres et de musiciens, il y en a quelquefois deux ou trois ou plus qui, portant le même nom, n'ont pas la même manière parce qu'ils ne sont pas le même.

Marx-le-Jeune écrit :

« Le communisme est, en tant que pleine réalisation de l'humanisation de la nature et de la concrétisation de la naturalisation de l'homme, *la vraie solution de l'opposition qui sépare l'homme de la nature et de son être*, la vraie solution de la contradiction entre l'essence et l'existence, entre la concrétisation des forces de l'homme et la réalisation de son être, entre la liberté et la nécessité, entre l'individu et l'espèce.⁹ »

Que Marx parle d'espèce risque de surprendre. Le fait est là.

9. Karl Marx (*Manuscrits de 1844*) cité par Maurice Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, t. II, *op. cit.*, p. 148.

Il parle d'une contradiction entre l'individu et l'espèce, et le communisme serait – ou sera – la solution de cette contradiction.

Pour ce que j'en pense, l'individu est d'espèce, et la contradiction ne passe pas entre l'individu et l'espèce; elle passe entre l'être conscient d'être et l'espèce; plutôt que contradiction, je dirais rupture, coupure, éclipse.

L'être conscient d'être est coupé de l'espèce, assujéti au pouvoir. « L'opposition » se situe donc entre l'autorégulation dont chaque espèce est pourvue, et pourquoi pas l'humaine, et le pouvoir rendu nécessaire de par le fait que cette autorégulation est éclipsée d'emblée par l'empreinte ethnique qui est donnée, avant que ses yeux ne s'ouvrent, au tout « petit » de cette espèce nôtre qui, d'espèce, en est dépourvu.

Pour reprendre le propos de Marx-le-Jeune, comment pourrait-il y avoir contradiction entre l'individu et l'espèce?

Et cette « concrétisation de la naturalisation de l'homme », de quoi s'agit-il? Comment un phénomène naturel peut-il être « naturalisé »?

Y a-t-il « contradiction » entre l'être conscient d'être et l'espèce?

Ce n'est pas une contradiction si on entend que l'être conscient d'être n'est plus – n'a plus – d'espèce. Il appartient à une ethnie.

Mais si l'être conscient d'être n'est plus – n'a plus – d'espèce, est-ce à dire que l'espèce a disparu? Elle a disparu aux yeux de l'être conscient d'être pourvu de ce vouloir/pouvoir qui fait de l'homme ce qu'il est.

Je poursuis la lecture de Godelier. Marx-le-Jeune devient l'autre, et la nécessité de l'histoire n'est plus la téléologie de la « reprise de soi », le communisme n'est plus l'outil de « l'humanisme positif ayant sa raison d'être en lui-même » de la « vraie société humaine » car, « si l'on pose l'homme en tant qu'homme et ses rapports avec le monde comme des rapports humains, il ne peut alors échanger l'amour que contre l'amour¹⁰ ».

La nécessité de l'histoire n'est plus fondée sur les drames imaginaires qui opposent la « véritable essence » de l'homme et son existence historique, mais sur la loi scientifique de correspondance nécessaire des structures de la réalité sociale.

10. *Ibid.*, p. 148 et note 40.

Mon propos n'est pas de mettre en cause la nécessité de l'histoire, ni même la nécessité du Pouvoir.

Je m'en tiens à ce que je dis être une erreur dans la manière de dire de Marx-le-Jeune qu'il y aurait une contradiction entre l'individu et l'espèce alors que je pense que cet individu dont il parle est l'individu déjà individualisé et conscient d'être, l'espèce dès lors éclipsée.

Et c'est bien de là que je ne décarre pas, depuis des années, à partir du fait que si la conscience d'être se trouve peu ou prou en défaut, il se pourrait que l'espèce réapparaisse, et non par le biais d'individus qui seraient plus d'espèce que nous le sommes, mais par le biais de *formes* alors appréhendées et qui suscitent l'*agir* sans que pour autant advienne le vouloir d'où procède l'histoire. Que par la suite Marx ait remanié ses propos concerne l'être conscient d'être dont je n'ai à connaître que de par ce qu'il en est de nous, privés d'appréhender ce qu'il ne peut en être d'être humain alors que l'individualisation n'a pas fait son office, cependant que nous-mêmes sommes marqués du sceau de la conscience d'être.

Que cette « autorégulation » dont il n'est guère pensable qu'une espèce quelconque, serait-elle la nôtre, en soit dépourvue, entre en contradiction avec le pouvoir ne doit pas être la bonne manière de dire. Autorégulation et pouvoir ne s'opposent pas dans la mesure où l'être conscient d'être ignore, jusqu'en ses tréfonds, les effets de cette gravité éclipsée ; ce à partir de quoi deux démarches se proposent pour se mettre en quête de ce qu'il en serait, l'une qui serait scientifique, et l'autre artistique. Il n'est pas évident qu'elles soient contradictoires, quitte à dire que dans l'une comme dans l'autre, il ne s'agit pas d'idées *a priori* sur le bonheur, « l'essence » de l'homme, la « vraie » liberté, même si tout un chacun d'entre nous a des idées sur tous ces points et même un idéal.

De ces convictions, il ne s'agit pas de s'en dépourvoir ; il s'agit de s'apercevoir qu'il s'agit de convictions et que nous ne pouvons pas partir d'elles ; quelles que soient mes idées sur ce qui peut faire mon bonheur, le gamin autiste qui vit proche n'en fera pas le sien ; il n'a littéralement rien à en foutre ; ce qui peut se trouver, c'est qu'entre ces deux modes d'être, il y ait des coïncidences.

Coïncidences ; autant de brèches par lesquelles nos convictions retenues vont pouvoir s'épancher, quitte à ce que nous cherchions à les provoquer. Alors que les Aztèques du temps de la conquête espagnole dépeçaient quelques-uns de leurs proches sur le toit de leur temple pour être aidés à chasser l'envahisseur, c'était à coups de croix plantées que Cortés soutenait sa démarche d'extermination. D'une part comme de l'autre, les preuves ne devaient pas manquer du bien-fondé de ces pratiques, et si les preuves n'étaient pas

évidentes, c'était qu'il y avait eu quelque malfaçon dans la pratique même et non dans les convictions. Ceci dit, rien n'a changé dans ce domaine et, pour ce qui nous concerne, s'il n'est pas question de sacrifices humains et d'extermination de ceux-là mêmes qui sont détenteurs de quelque richesse, nous pouvons nous attendre à subir une lourde hérédité, ce dont nous n'avons pas conscience.

Ce qui peut se dire que nous n'avons pas conscience de ce qu'il en est de notre conscience même qui nous a été donnée, ce don s'étant élaboré un peu à la manière des perles de culture.

À lire ce qu'écrivait Cortés en 1520 et le journal d'un pilote des guerres récentes, on voit que leur conscience est la même, claire et nette. Rien à récurer ni à récuser sur ce point-là; de quoi rester pantois; l'esprit en est, semble-t-il, immuable.

Ce détour dans l'histoire n'advient que pour préciser à quel point il nous sera difficile de veiller à ce que nos convictions restent contenues alors qu'elles exercent une force, une pression, qui se confond avec la conscience même qui nous semble être la nôtre; mais que veut dire la nôtre? À dire que l'homme est pourvu de conscience, on pourrait croire qu'il s'agit d'un organe qu'il aurait en propre et dont chacun pourrait se servir à bon escient. Libre à tout un chacun de croire à son propre escient.

Ce avec quoi nous sommes confrontés, c'est avec ce manque d'escient. Nous reste à veiller aux effets de cet escient nôtre d'où tout pouvoir s'instaure.

À dire que le pouvoir c'est le pouvoir de l'autre, nous y gagnons d'éclaircir le fait que le pouvoir ne précède pas la relation dominé-dominant; nous éludons ces fantasmagories du subjectif qui cachent une autre réalité, à savoir que la relation qui relie des êtres conscients d'être procède du vouloir même.

Tout vouloir exprimé en cache un autre qui en cache un autre et ainsi de suite. Ce fait est connu et là n'est pas mon propos. Le fait est que nous voilà aux prises avec des enfants qui ne s'expriment pas. Ce qui est en notre pouvoir est de supposer ce qu'IL peut vouloir; même à prendre le rôle de celui qui s'asservit à ce vouloir de l'autre, le subit, se laisser dominer, le pouvoir n'y perd rien.

Il est remarquable qu'en l'occurrence et, pour ce qui concerne le mot même, l'infinitif ne se distingue pas du substantif alors que vouloir a perdu sa forme substantive, tout comme si vouloir tournait à avoir le pouvoir de.

Il aurait pu se faire que vouloir devienne le Vouloir et ce qui s'en dirait alors, c'est que le Vouloir, il faut l'abattre et pour ce faire, en vouloir un autre, ce qui donnerait vouloir le Vouloir ; les choses n'en seraient que plus claires, mais peut-être qu'elles le seraient trop.

Les tournures du dire semblent chargées de maintenir la distance entre les deux termes d'une contradiction, de manière à ce que puisse se faufiler la part de son escient, ce qui s'explique de par le fait, qu'à sa connaissance, il ne dispose que de cet escient et de rien d'autre.

À partir de quoi, et tout à fait inconsciemment, il y a maldonne, cette maldonne étant une des données de l'existence – de l'essence ? – de l'homme, quitte à aller, comme le fait Marx-le-Jeune, à distribuer les rôles entre l'individu et l'espèce de manière à ce que le communisme de bon escient arrive à surmonter cette contradiction, la fêlure se poursuivant entre liberté et nécessité.

Reste le fait qu'en aucune espèce ne s'entrevoit le moindre conflit entre l'individu et l'espèce, et pour cause : c'est la même chose.

Qu'un tel avatar tout à fait singulier advienne à cette espèce nôtre vient du fait qu'espèce elle n'est plus, l'individu ne tardant pas à devenir escient, ne serait-ce que d'être et d'avoir.

Pour ce qui nous concerne, il serait quand même dommage de réitérer obstinément la maldonne, alors qu'à l'évidence elle est illusoire et sans autre portée que de rendre insupportable l'individu affublé d'être l'autre supposé vouloir, ce qui n'a comme avantage que de nous éviter de chercher ce qu'il en serait d'un mode d'être où le pouvoir, substitut malencontreux – même s'il est inéluctable – de cette autorégulation propre à chaque espèce – et pourquoi pas la nôtre ? – apparaîtrait pour ce qu'il est ; la nécessité de parer au manque de ce que la conscience d'être fait disparaître.

Si le pouvoir s'origine d'un manque auquel il nous faut bien parer, il ne faut pas s'étonner qu'il se pare d'attraits fallacieux du leurre parfait. Fort de sa nécessité, il se veut absolu. Mais il ne s'agit pas là, de la part de celui qui l'a, d'une propension subjective à dominer les autres. Il y va d'abord d'une crainte de ne pas accomplir le devoir qui lui incombe, devoir insatiable. Le subjectif n'intervient jamais que pour combler le vide. À dire que tel tyran était fou, on n'y gagne rien. L'est-il devenu ? L'a-t-il toujours été ? Peu importe à vrai dire. S'il l'a toujours été, il est déconcertant qu'ON l'ait mis sur cette orbite où sa folie a pu s'épanouir et s'il l'est advenu, il est bien évident que le ON tyrannisé l'a voulu ainsi.

À ne retenir du Pouvoir que l'instance dirigeante, on en oublie qu'il s'agit d'un infinitif d'usage courant qui s'articule à tout vouloir qui est l'inéluctable privilège de tout être conscient d'être, privilège insatiable ; nul ne fera reproche à un enfant de vouloir la lune ; ce qui nous enchante et nous dérange en même temps ; nous n'avons pas le pouvoir de la lui donner. Reste à répondre : « Quand tu seras plus grand, tu iras. » Mais on voit la différence entre vouloir y aller et vouloir l'avoir. Reste à faire semblant de comprendre qu'il veut la voir alors qu'il a parlé de l'avoir. Passe encore pour la lune qui peut se voir et donc se dire. Reste tout ce qui peut se voir et ne peut pas se dire, non pas qu'intervienne quelque censure, mais faute de tournure du dire qui se prête à ce dire ; et que devient le *se*, à supposer qu'il existe hors d'être dit ?

Où nous nous retrouvons au plus clair de notre ouvrage ; ou l'individu qui ne dit rien, nous pensons qu'il se tait, ou n'ayant pas l'usage des tournures du dire, d'être *se* il en est dépourvu, ce qui ne le prive pas d'être, mais nous prive de pouvoir le penser.

Où apparaît que penser l'autre est un pouvoir.

Si je m'en tiens à ce que je me suis dit, que le pouvoir c'est le vouloir de l'autre, tout comme la conscience d'être est conscience de l'Être, ce vouloir de l'autre est vouloir de l'Autre, de même que tout pouvoir, aussi minuscule qu'il soit, nécessite le Pouvoir majusculé.

Reste qu'à supposer que l'être là qui n'a pas l'usage des tournures du dire, il se pourrait qu'il soit bien en peine de vouloir.

Où disparaît notre pouvoir et, du même coup, le Pouvoir, ce qui, pour d'aucuns, est désastre et, pour d'autres, aubaine.

Un tel raccourci qui coupe court à l'histoire, nous ne savons pas où il nous mène, aux temps archaïques et révolus ou à ce qui ne devrait arriver qu'après des convulsions révolutionnaires ?

Si nos convictions nous font pencher à choisir l'aubaine, elles ne nous donnent pas pour autant les moyens d'en profiter.

Que d'être là soit sans vouloir autre que celui que nous lui supposons si nous le voulons autre, n'entraîne pas que nous ayons le pouvoir de lui faire faire – de le faire être – ce que nous voulons. Et c'est bien là qu'est la merveille alors que d'aucuns éprouveraient une déception.

Pour ce qui est de dominer l'autre, encore faut-il qu'il y ait de l'autre. Notre vouloir n'a de prise qu'à subjuguier un autre vouloir, notre vouloir même



n'advenant que du fait que subjugués nous le sommes, le moindre symbole qui peut se dire le moindre signe nécessitant d'être deux, celui qui le fait et celui qui en perçoit le vouloir dire.

Ce que me disait hier une dame passant par là dont l'enfant était autiste devenu grand, c'est qu'elle voyait bien que là où il y avait de quoi faire, ça allait mieux qu'avec elle à la maison et comme par-dessus le marché, il recevait de l'argent, il était bien content.

De cet argent donné, reste à savoir qui en était le plus content, de l'autiste ou des convictions du tout un chacun qui voit dans cet argent le signe même de la socialisation. Il en est de l'argent comme du signe. Il est arrivé que, de l'argent, des peuplades qui n'en avaient pas l'usage s'en fassent des colliers. D'aucuns pensent que, dès l'argent, la partie a commencé qui n'a pas fini de se jouer.

Mais là n'est pas mon propos, ce qui se propose à nous étant une table rase et rien d'autre, mis à part l'enjeu qui n'est pas mince et qui serait de s'apercevoir qu'outre la nature qui s'est donné l'être conscient d'être, il y en a une autre qui reste à découvrir bien qu'elle ne soit pas à notre portée et qu'elle soit tout autre chose que ce qui joue sempiternellement le rôle qui lui est donné d'être; ce qui explique les bévues monstrueuses de la conscience même, à savoir la nature humaine.

De ces bévues, l'homme n'en a pas conscience, la conscience dont il est pourvu étant conscience de ce qui lui manque, et qui peut se dire la vérité qui serait certitude et coïncidence avec le réel. D'où son avidité pour tout ce qui peut apparaître comme étant cette vérité; à partir de quoi, tout ce qu'il peut commettre ne le regarde plus, sa conscience étant d'autant plus claire que la vérité l'éclaire.

D'où, quelquefois, sa déconvenue quand il lui arrive de se demander s'il ne s'est pas trompé de vérité; mais si la vérité n'est pas une, elle n'est plus vérité.

Reste à situer la vérité comme étant conscience de ce qui manque; à ce mot de manque, se proposent des origines disparates dont celle-ci qui serait d'être manchot, une main manquant à qui n'en a qu'une et c'est donc l'autre qui lui manque, la vérité étant que l'homme a deux mains.

Or, en l'occurrence, et pour ce qui concerne le manchot, cette vérité n'en est plus une puisque homme étant, de main, il n'en a qu'une. La vérité reste donc qu'il lui manque une main, la vérité n'étant pas l'autre main qu'il n'a pas. Et la

vérité advient à la conscience qu'il a de ce qu'il devrait avoir et n'a pas ; et il en est toujours ainsi, la vérité n'étant que conscience de ce qui peut manquer, et non pas la réponse.

En toute conscience, l'être humain est porté à se demander ce qui lui manque et, manchot ou pas, ce manque, il faut le combler, ce qui rend l'homme opiniâtre, imaginaire et capable de tous les excès.

Si ce manque à l'homme est d'être humain, ce dont il ne faudrait pas s'étonner, la vérité serait de dire : « il n'a qu'à l'être. »

Autant dire à un manchot que, s'il avait deux mains, manchot, il ne le serait plus. Cette vérité-là, il se l'est cent fois dite, la main qui manque n'ayant pas repoussé pour autant.

Il existe des revues qui, chaque mois, livrent des images des mœurs et coutumes des peuples et peuplades qui existent encore de par le monde ; on croirait voir un herbier tant les cérémonies, les coutumes, les demeures sont diverses comme les plantes le sont.

Si ceux qui sont passés partout, appareil photo en mains, sont quelque peu ethnologues, ce qu'ils nous disent c'est que, bien souvent, dans les ethnies restreintes, la constante profonde est le souci de restituer l'ancêtre-fondateur.

Ce qui est une manière de parer à la vérité qui est ce qui manque à tout être conscient d'être : outre tout ce qu'il faut faire, ne serait-ce que pour survivre, il y a la manière de faire qui importe autant, sinon plus, que le résultat attendu. Le moindre *faire* est donc double, le faire proprement dit et la réitération du légendaire, la conscience d'être étant nécessairement conscience de l'Être car être tout court ne répond pas au manque qui est la vérité de la conscience d'être. Cette vérité qui n'est que manque ressenti ne peut rester en suspens, ou, pour le dire autrement, béante ; d'où l'ancêtre et le faire comme qui advient de son histoire telle qu'elle est propagée. Ce qui arrive, c'est que cette vérité qui peut se dire : outre le faire, qui est faire quoi, il y a faire comme, mais comme qui ? Au lieu de s'en référer à l'ancêtre trépassé, peut advenir le futur, le « qui » étant ce que l'être peut devenir. Mais alors tout se passe comme si, faute de pouvoir prévoir l'Être à venir, ce qui intervient est un bariolage des manières d'être empruntées à ce qui a lieu dans l'espace d'à présent quitte à emprunter des aspects rétrogrades, mais à peine.

Si l'Être est la manière de combler le manque créé par la conscience même, il subit l'attraction du passé et non point celle du futur ; le passé a bel et bien

existé; c'est une matière, un matériau, il a une consistance; l'Être à venir n'en a pas. Il n'est même pas poussière.

Il est profondément triste de lire les récits des ethnologues d'à présent qui prélèvent ici ou là ce qui reste des mœurs coutumières dans les usages de peuplades qui vivent encore des séquelles de ces coutumes devenues mascarades livrées à la curiosité des contemporains.

À tous ces reportages, un refrain :

« Le phénomène n'est pas unique à une époque où des peuplades entières sombrent corps et biens, avec leurs traditions et leurs concepts spécifiques... » (K. Strehlow, *Les Orphelins de la terre-mère*¹¹)

« Pour les Arandas, l'individu naît sur terre afin de réincarner un ancêtre surnaturel. »

Quoi qu'il en paraisse, je n'ai pas quitté d'un pouce les aires de séjour de ce réseau-ci.

En présence d'enfants autistes, et faute d'ancêtre surnaturel, il s'agit bien d'incarner, mais quoi ?

S'il s'agit pour tout un chacun d'entre nous d'être selon sa propre conscience, aussi propre et claire que soit cette conscience, il n'est pas évident qu'elle va nous pourvoir de ces manières qui vont permettre à ces enfants d'exister sur un autre mode que complémentaire, propos qui se retourne et c'est nous qui nous retrouvons à être complémentaires d'un mode d'exister où l'Être n'est pas de mise, si tant est que la conscience d'être qui n'est pas verbalisée existe sous une autre forme qui, verbale, ne serait pas ; mais alors s'agit-il de conscience ?

À être dépourvu d'Être, nul être conscient d'être ne peut parvenir, et c'est pourtant ce qui nous arrive, et non par l'effet de notre vouloir, car tout vouloir qui est d'être est vouloir de l'Être qui se propose en vérité alors que la vérité n'est que conscience de ce qui (nous) manque.

Si l'*agir* qui advient aux enfants là ne procède d'aucun vouloir, peu leur importe l'Être dont nous sommes pourvus et qui se met à flotter puis à pendre comme une voile quand ne souffle pas la moindre brise.

11. Il n'existe pas de K. Strehlow. Deligny parle sans doute de Theodor George Henry Strehlow, auteur de plusieurs ouvrages sur les Arandas. La citation pourrait également provenir d'un article de Strehlow paru dans le magazine *Géo*.

Cet Être quelque peu ballant de n'être pas perçu, nous y tenons pourtant et d'autant plus qu'il nous tient ; c'est l'Être idéologique, pourvu de quelques vérités qui viennent de loin et dont certaines ont été ressenties par tout un chacun comme éculées ce qui ne suffit pas pour qu'elles ne persistent pas, d'autant plus coriaces qu'elles ne se formulent pas clairement et tout se passe comme si elles n'attendaient que l'occasion de resurgir à ce qui peut se dire l'étalage de l'attitude. D'où la persistance de ce qui peut se dire le milieu d'origine de tout un chacun, même si, de son propre vouloir, le chacun s'en est exilé.

Il faut donc s'attendre, dans une « ethnie » comme la nôtre, les uns et les autres venant d'où ils viennent, et trimbalant par-devers soi l'Être hérité, à un affrontement et à une retouche de l'Être qu'il s'agit de vivre proche d'enfants qui, faute d'Être, échappent à cette *gravité* de l'Être à laquelle nous sommes soumis ; parler de la *gravité* de l'Être pourrait laisser penser qu'il s'agirait de quelque chose qui serait comme un noyau commun préexistant.

S'il est vrai, comme tout le laisse à penser, que, pour les enfants autistes, l'Être n'a ni attrait, ni nécessité, il n'en reste pas moins qu'entre nous – ceux qui parlent – nous ne pouvons pas esquiver d'avoir à nous figurer cet Être qui serait tout à fait celui qu'il faut être *ici*.

Alors que nous sommes conscients d'être, et que nous ressentons ce manque qui nécessite l'Être figuré, de cette vérité-là les enfants autistes n'en sont pas friands.

Ce qui apparaît, c'est un tout autre manque, qui n'est pas le manque de vérité d'où surgit l'Être.

Il faudrait parler du manque de ces *formes* qui sont – qui seraient – en filigrane dans le cours même de nos manières d'être. Ainsi s'opposent l'Être qui est de vérité figurée et manières d'être qui n'ont rien d'idéologiques.

Mais s'il est vrai qu'il n'y a pas d'idéologie sans pratique, toute pratique tend à élaborer une idéologie, car la gravité de l'Être persiste. Mieux vaut dire que toute pratique dont nous prenons conscience nécessite, s'élaborant, de l'Être.

On voit où se situe le rôle éminent du langage dans une démarche à vrai dire singulière de par le fait que l'Être s'en trouve échanuré.

Si l'Être est ce qui se dit, ce dire est donc de vérité, cette vérité venant combler l'échancre. Mais cette recherche qui devrait être la nôtre devient recherche de l'Être, ce dont, justement, les enfants là n'ont rien à foutre, alors que nous sommes destinés à combler ce manque. Il n'est que de voir le bric-à-brac qui apparaît dans le matériau qui vient, tant bien que mal, colmater cette poche ;

tout est bon, tout y passe, tout y demeure. Faire le tri? Qui peut décider du bon et du mauvais? Et à quoi servirait ce tri, toute vérité formulée provoquant le droit de tout un chacun de tenir à une autre, ne serait-ce que pour se distinguer.

Tout se passe comme si ces enfants-là, de ne pas se penser, vivaient à l'infinif, ce qui nous est littéralement impossible, sous peine que s'exaspère le subjectif mis sous chape et à peu près aussi à l'aise qu'un chat dans un sac.

Ce qui revient à dire que la conscience d'être nous prive de pouvoir être à l'infinif.

Où apparaît le pouvoir là où il n'est que constat de ne pas pouvoir, constat d'un autre manque que celui de la vérité; c'est d'être qu'il s'agirait et non plus de l'Être.

On sait ce qu'il en est d'un mirage; il y a quelque chose dans l'air et celui qui regarde a le pouvoir de voir une oasis là où il n'y a rien et s'il approche, il trouve les os d'un chameau. Libre à lui de faire reproche au chameau mort depuis trois ans de se faire prendre, de loin, pour une oasis.

Pour ce qui nous concerne, en tant qu'ethnie, il y va de même; tout un chacun a le pouvoir de nous voir, de loin, comme une oasis idéologique. Au bout du trajet, ce qu'il trouve, c'est le tout-un-chacun de ce nous-ci tel qu'il est, tel que la vie l'a durci, la vie qu'il a vécue avant, à partir de son milieu d'origine, et la vie d'ici.

Dire que le réseau n'a pas d'idéologie serait une absurdité; pas de conscience d'être sans conscience de l'Être; dire qu'il n'est pas idéologique serait plus près de la réalité en ce sens que s'il en a une, il ne la diffuse pas.

Les os dans le désert ne veulent pas dire: « devenez tous chameaux. » Avons-nous débattu de problèmes idéologiques entre nous au moment de la formation de ce nous-ci? Il m'est arrivé d'avoir à en parler, soit avec l'un, soit avec l'autre et plutôt avec certains qu'avec tous, avec ceux qui, arrivant, portaient volontiers ce débat en bandoulière comme il est de mode dans un moment où les idéologies sont en perte de certitudes.

Dans ces petits débats, j'essayais d'esquiver, d'écoper, de rejeter à l'idéologie ce qui en venait, et non point par dédain de l'idéologie mais plutôt par respect de celle qui maintenait les uns et les autres et qui ne se formulait pas, ce qui la faisait sans doute d'autant plus coriace et si coriace évoque le cuir, l'idéologie de tout un chacun de ceux qui ne la parlaient pas, c'était de l'os, ce qui nous rapproche du chameau dans le désert que trouve là celui qui est venu voir de plus près ce qu'il avait vu de loin.

À la différence des ethnies véritables où tout un chacun est né dans le même climat et c'est, pour tous, du même Être qu'il s'agit, les uns et les autres de *nous* étaient nés, avaient grandi et vécu dans des climats assez disparates tels qu'ils sont dans une nation, ce qui n'a rien à voir avec une ethnie.

La présence des enfants autistes a joué comme un catalyseur, la cohésion concertée de l'ensemble de nos présences étant, à l'évidence, indispensable. Reste que le concerté esquivait le propos idéologique qui n'advenait que comme du sel de céleri dans une soupe.

Dire que le concerté esquivait le propos idéologique nécessite d'être précisé ; c'était le propos à proprement parler idéologique qui était esquivé, étant bien entendu que s'il n'y a pas d'idéologie sans pratiques, aucune pratique n'échappe à sa détermination idéologique.

À être celui qui avait à dire, l'effet de mirage intervenait et aux yeux de qui ne demandait qu'à croire, ce qui se faisait, c'était selon mes dires, alors que c'était bien le contraire : je prélevais sur ce qui se faisait de quoi dire.

Si bien que, de ce nous-là, certains lisaient ce que j'écrivais et d'autres pas ; ceux qui ne me lisaient pas ne s'en portaient que mieux alors que ceux qui me lisaient se retrouvaient quelque peu empêtrés, ne se reconnaissant pas alors que je parlais d'eux-mêmes. Étaient-ils donc en faute de ne pas coïncider avec ce qui était décrit comme étant eux-mêmes ? Est-ce que je racontais n'importe quoi ? On voit comment opère la légende. Ce qu'une peuplade se raconte de l'Être d'origine étaye ses convictions. Et même lorsqu'il s'agit d'une ethnie de circonstance comme la nôtre, la légende s'avère nécessaire, et c'est le récit d'événements antérieurs qui intervient.

À être le disert, de cette légende j'en voyais la nécessité et le péril, et il n'est pas étonnant que j'ai sauté sur le fait que la pratique des cartes qui étaient traces, nécessitait une légende qui n'était plus le récit des faits et gestes de ceux d'entre nous qui étaient là lors des premiers moments, quitte à ricocher sur les hauts faits de ceux qui avaient mené, avec moi, des tentatives antérieures, perdues dans la nuit des temps et dont ne persistaient plus que des bribes d'événements qui faisaient fable.

Ceci dit, que j'en sois ou non le conteur, ce recours à des moments antérieurs avait lieu obstinément et opérait comme un soutien indispensable.

En quelques années, ce que nous appelions la tentative s'était fait sa tradition.



En lisant ce que Francis Huxley¹² raconte de ces « aimables sauvages » que sont les Urubu, Indiens d'Amérique, je les trouve pourvus d'une mythologie assez incertaine quant à l'âme. Une fois le mort enterré et sa tombe pourvue d'une petite cahute sur un tumulus, ils vont se laver à la rivière tout en disposant des tas de fagots épineux sur leur trajet ; c'est que, outre l'âme qui est montée au ciel, il en reste une autre dans la tombe et, de celle-là, il y a tout à craindre, entêtée qu'elle est à régler les comptes du mort avec ses contemporains vivants.

Ce qui se retrouvait dans le quotidien de notre existence, la légende en quelque sorte dédoublée : il y avait les bons aspects, les bons moments dont certains héroïques ou quasiment, et il y avait un contentieux sournois dont on peut dire qu'il s'alimente des avatars du réciproque et des malentendus qui, pour être pardonnés, apparemment effacés, persistaient en tant que cicatrices qui demandaient justice, mais sournoisement et à l'insu des vivants, je veux dire des présents et de leur conscience d'être là maintenant. Ceci dit, ce qu'ils avaient pu être existait bel et bien et si le réseau avait une histoire, ils avaient la leur ; on voit mal comment il pourrait en être autrement.

Si la conscience d'être est conscience de l'Être, il faut entendre qu'il s'agit de l'Être manquant. Être de vérité et de certitude. Être manquant ? Il faut s'entendre ; pour bon nombre, cet Être existe bel et bien et ce qui manque alors vient du tout un chacun qui s'efforce d'être comme Lui et n'y arrive pas, et cet être qu'est tout un chacun manque à l'Être.

Mais où j'étais bien en peine, c'est que, pour nous, si le réseau était d'Être, il fallait qu'il ait existé ; il y avait eu 1917 en Russie, la Longue Marche en Chine, Fidel Castro et Che Guevara, le Viêt-minh, ancêtres légendaires à côté desquels cet à présent qui nous était dévolu faisait quelque peu mauviette.

Il a bien fallu que, de ces hauts faits, j'en sois quelque peu le barde bien que notre démarche ne soit ni de guerre, ni d'insurrection. Si le réseau avait conscience d'être, il fallait qu'il élabore son Être, c'est-à-dire sa vérité.

Pour ce que j'en pense, la vérité est la conscience de ce qui manque et non pas la réponse, le complément. Où se voit l'impasse, pour ce qui nous concerne : alors qu'une ethnie a besoin d'antécédents légendaires, j'avais détourné ce qu'il

12. Francis Huxley, *Aimables Sauvages*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine », 1973.

peut en être de la légende pour un usage singulier qui était d'être ce dire qui accompagne des traces qui, par elles-mêmes, ne disent rien.

Cette ethnie-ci était donc particulièrement fêlée ; alors que, pour une ethnie, il s'agit de vivre selon les ancêtres et d'arriver à faire ce qu'il faut pour subsister, pour ce qui nous concerne, l'Ancêtre qui incarne l'Être était plutôt disparate, il nous fallait faire ce qu'il fallait pour subsister et innover des manières d'être qui – de par la présence d'enfants autistes – ne ricochaient pas de l'Être.

Des manières d'être improvisées sur le champ, le champ étant l'aire, se ressentent obstinément de l'Être, même et surtout lorsque sa vérité n'est pas formulée. Et même si le formulé de l'Être, ne serait-ce que par les parents, la famille, les grands-parents, le pasteur est contredit par un formulé plus récent, celui de la vogue des idées, il persiste dans les manières d'être les plus menues, à ce point que j'ai toujours été stupéfait de voir, de là où j'étais c'est-à-dire à maintenir la persistance d'une démarche commune, que, pour les uns et les autres, le milieu d'origine avait force d'espèce ou quasiment, ce qui peut paraître étonnant mais l'est moins si on considère que l'humain d'espèce étant éclipsé par la conscience d'être, c'est à l'ethnique d'assumer ce qui alors lui incombe.

Reste à harmoniser un ensemble de présences disparates, ce qui tend à renforcer la nécessité de l'Être formulé ; tel est l'Être qu'il s'agit d'être ici, lorsqu'on est l'un d'entre nous, cet entre-nous ayant à vivre proche d'enfants qui, de cet Être latent, ne s'en inspirent en rien bien que manquant de ce qui, dans le quotidien, leur aurait permis d'exister, ce « qui » étant plutôt un « quoi », venant de nous.

Il se trouvait – et il se trouve – que j'étais situé à dire, désigné d'office et cet office qui m'était dévolu, alors qu'aucun de nous ne tenait à le tenir, circonstance tout à fait privilégiée pour se rendre compte du pouvoir du dire, puisque c'est de pouvoir qu'il s'agit dans ces pages. Mais on voit l'impasse ; j'avais donc à rallier le vouloir des uns et des autres, à convaincre, à persuader, alors que je n'étais convaincu de rien du tout, sinon du fait de la fêlure, de la faille entre deux modes d'être, le nôtre, qui nécessitait de l'Être – qui est du ressort de ce qui peut se dire – et celui de la plupart des enfants – dont le mode d'être nécessitait des formes où pas une once de vouloir dire n'était de mise –, le pouvoir de mon propre dire échancre au point de ne pas exister, sauf à se reporter sur ceux d'entre nous qui, pour ce qu'il en était de pouvoir se dire, venaient aux nouvelles.

Je leur disais : « quoi de nouveau » ? Et c'était justement ce qu'ils venaient me demander. Ils arrivaient de leur aire de séjour, quelquefois un peu harassés, mais le plus souvent de plain-pied avec leur mode d'existence dont ils ne savaient trop que dire sinon que ça allait, à moins de parler de l'abri qui se construisait, tant il est vrai que, pour la plupart, ils n'envisageaient pas d'alternative à ce mode d'existence qui était le leur, parsemé d'enfants autistes.

Point d'alternative ; alors, que dire ? Ne se supposant pas ailleurs, de quoi auraient-ils parlé, le « de quoi » supposant bien souvent un « d'où ». Faute de « d'où » se voir, se tarissait ce qui peut se dire, à moins de parler d'antan ou d'avenir.

Parler d'antan, c'était souvent se dire que les uns et les autres de maintenant étaient moins coriaces qu'auparavant, la vie se faisant plus facile ; les uns et les autres se parlant n'étaient plus les héros qu'ils avaient dû être. Parler d'avenir, c'était nous sentir encadrés, les aires de séjour ne trouvant plus à s'implanter dans d'autres lieux ; il nous fallait ruminer, impuissants à lutter contre l'envahissement des résidences secondaires, les Cévennes se peuplant de Hollandais, de Belges pourvus de cet argent qui, lorsqu'il s'agit d'acheter des terrains, est l'arme absolue. L'an 1959 nous apparaissait comme un temps révolu, une sorte de Moyen Âge et c'était d'ailleurs que nous parlions de maintenant. Pour parler, il faut être deux et il faut quelque alternative dans le temps ou l'espace, ce qui est à peu près la même chose.

Puisqu'il s'agit de pouvoir, au fait de cet encadrement, je n'y pouvais rien.

Restait celui de dire – on peut toujours se dire – qui remâchait de l'amertume ou nous faisait nous envoler sous l'aile plaisante de l'utopie, de l'utopie ou de la compromission avec le Pouvoir qui nous aurait fait don – sait-on jamais – d'un bon pan de ces Cévennes. Et alors, pourvus de vastes territoires, nous aurions vécu la merveille d'aires de séjour distantes et reliées entre elles par des trajets coutumiers, les initiatives des gamins proliférant à partir de ce voisinage délivré de coupures qui scindent et morcellent ce qu'il en est d'explorer, et le projet nous venait d'envahir les propriétés voisines, pour la plupart désertes, et qui n'étaient qu'argent placé. Ce qui pouvait se dire qu'il n'y a d'alternative à l'institution que la révolution.

Mais quelle révolution s'amorcerait de cette nécessité de vastes espaces afin que des enfants autistes innovent des trajets à n'en plus finir ? Il était évident qu'à nous transformer en peuplade itinérante repassant chaque année dans les mêmes lieux, l'exubérance des retrouvailles, ne serait-ce que des indices de notre propre passage, l'an dernier, susciterait cet exulter qui est le comble de la belle humeur qui advient à des enfants autistes et qui est un peu notre soleil.

Mais quelle révolution, jamais... ? À moins de prendre ce mot dans son sens littéral et alors les premiers âges vont revenir ; tout à fait comme la terre tourne sur elle-même ; pourquoi pas le temps, celui de l'histoire de l'humanité ? Il n'est que de voir ce qu'il en est de la « mémoire » des enfants autistes pour comprendre que l'ampleur et la richesse de l'agir est fonction de l'ampleur et de la diversité des circonstances qui se réitèrent.

Là se voit comment une ethnie, serait-elle naissante, se pourvoit d'ancêtres et n'y va pas de mémoire morte, remontant, s'il le faut, jusqu'à l'amibe et ce afin de se fonder.

À lire les éthologues et les ethnologues, j'avais donc de quoi alimenter ce dire qui m'était dévolu ; des psychologues, je n'en lisais rien ; nous ne parlions pas la même langue.

Reste ce refrain qui était de mise : « quoi de nouveau ? » ou « quoi de neuf ? » ou « alors ? »

Ou il s'agissait des événements survenus sur une aire ou une autre, ou, puisque ce propos était réciproque, qu'est-ce que je racontais d'autre que la dernière fois ?

Ou il y avait, de ma part, un vouloir du dire, et donc une morale, un façonnage de l'Être légendaire – pour tant faire que d'y être, là, voilà quel être il s'agissait d'être –, et comment ne pas répondre à la demande, comment l'esquiver sans livrer l'ensemble à être quelque peu désemparé, rongé par les menus affrontements du réciproque, qui sont les termites de tout projet commun ?

Conscients d'être et conscients d'y être, les uns et les autres, à coup sûr, l'étaient.

S'était même élaboré un sigle : l'y d'y être.

Ceci pour dire ce qu'une ethnie peut avoir d'immuable dans les formes de ce qu'elle imagine. N'ayant pas la croix, nous avions l'y.

À regarder le tracé de ce sigle, on voit qu'il est fourchu et on sait ce qu'il en est d'un langage fourchu ; il y va de mentir.

Mentir suppose qu'il y a une vérité.

Reste que si parler mensonge se dit mentir, parler vrai n'a point de verbe. Il y va de dire, et de dire la vérité. Vérifier n'est pas dans le dictionnaire.

Ce manquement ne m'était donc pas personnel, n'était pas un défaut de ma nature. C'est l'infinitif qui n'existe pas.

À l'être conscient d'être, la vérité manque toujours, et vérifier ne lui est pas possible, faute de verbe.

Respirer ou exister existe, vérifier n'existe pas ; d'où la nécessité de l'Être supposé la dire et dont le pouvoir est absolu, tout pouvoir étant vouloir de l'autre qui n'attend que ça, que la vérité soit dite afin de savoir à quoi se fier et quoi se dire.

Il y a une définition toute brute de ce mot de vérité : « le réel », de *res* : « chose ».

Que dire ?

L'Y est bien le sigle qui nous va ; il y a le vouloir du dire et du faire, et c'est une des branches de l'Y, et il y a l'autre branche, celle sur laquelle est perché Janmari, autiste entre autres.

Et, de là d'où nous sommes alors perçus, notre vouloir – qui est vouloir de l'Être – ne l'est pas, ni notre faire en tant que tel.

Une goutte d'eau qui glisse le long d'une pierre, ça ne *fait* rien.
Sauf que c'est exulter qui s'empare de Janmari.

Et nous avons beau *faire* ; c'est toujours de la goutte d'eau qu'il s'agit et sinon de la goutte d'eau, de la même chose réelle qui existe en tant que chose, sans sujet supposé vouloir et sans objet qui serait le quoi du faire.

Nous sommes perçus faisant comme la goutte d'eau est perçue glissant.

Ce dire est *vérifier*, ce qui enlève au dire tout pouvoir, le vouloir étant de dire la vérité.

À dire que tout pouvoir est vouloir de l'autre, j'entends le brouhaha des malentendus – ne serait-ce qu'à lire ce livre document sur un certain Eichmann, suppôt de la Gestapo, qui se targuait d'avoir fait exterminer des millions de Juifs. Ce que je veux dire, c'est que tout pouvoir veut de l'autre, comme on pourrait dire qu'un poisson veut de l'eau, parce qu'il en a besoin pour exister.

Ceci dit, qu'en serait-il d'un pouvoir qui ne serait pas voulu ? Il serait subi ? Dire que tout vouloir est pouvoir de l'autre n'est pas idiot non plus.

Tout pouvoir est vouloir de l'autre, et ne serait-ce que de le vouloir exterminer et même consommer. Il suffit de modifier le sens du « de », ce qui modifie ce que vouloir veut dire.

Dire que l'infinifitif entre en ligne de dire, c'est la valse de ce qui est exprimé, de ce qui s'exprime, de ce que « je » veux dire.

Tous les mots sont au moins à double face, à double sens, d'où l'illusion que nos sens « instinctifs » seraient doubles ; d'où l'aspect mauvais de la « nature », le mauvais allant de pair avec le bon. À vrai dire, l'inextricable provient du langage, et non du fouillis des « instincts », mot dont le sens est si confus que mieux vaut s'en passer, surtout si, comme pour ajouter à la confusion, on y suppose quelque vouloir sous-jacent, ce qui ne manque pas d'arriver, ne serait-ce que pour prouver que l'homme s'embryonne en la « nature » alors qu'il est rejeton de l'Être et l'ethnie ayant force d'espèce. Ou quasiment.

Qu'à voir une goutte d'eau glisser le long d'une pierre, Janmari, autiste, soit envahi d'exulter, l'ethnie n'y est pour rien.

Il y va donc de ce quasiment où apparaît ce qu'il peut en être d'un mode d'être démuné d'Être au point de n'en rien vouloir.

Ne reste plus qu'à *vériter* cet événement.

Mais pourquoi *faire* ?

Pour que toutes les aires qui sont, pour la plupart, pourvues de murets de pierres aménagent un système d'irrigation qui ferait couler sans cesse goutte d'eau après goutte d'eau et leur parcours et ses méandres seraient merveilles aux yeux de qui voit au lieu de regarder, l'exulter alors entretenu et nourri comme peut l'être un feu ? Ou alors, à *vériter* cet événement, tout un chacun est invité à être, autant que faire se peut, quelque peu semblable à cette perle de lumière et non seulement à la perle même, mais à son trajet tantôt preste, tantôt hésitant, tout vouloir de l'Être anéanti dans cette entreprise, anéanti ou quasiment.

On voit bien l'attrait de ces métamorphoses qui seraient de se fondre alors qu'il n'y va que de confondre. Qu'à partir de la goutte d'eau, ce qui se propose en dilemme à notre vouloir soit quelque peu exaspéré n'enlève rien à notre perplexité d'avoir à tenter d'être sur un mode qui n'est pas le nôtre et n'avoir à être que simagrées est, à brève échéance, quelque peu rebutant.

Nous nous sommes pourtant engagés sur cette voie, tout au moins certains d'entre nous dont le bon vouloir était apparemment sans limites, ce qui arrive à l'homme plus souvent qu'on ne croit. Il suffit qu'il n'y ait pas d'alternative, ce qui arrive dans des circonstances comme la guerre. Vaincre ou mourir n'est pas, à vrai dire, une alternative. Ce qui se formule alors, c'est que vaincre vaut la peine de mourir, le vaincre étant à l'infinitif et le mourir aussi, si bien que l'être subjectivé n'a pas le choix ; il se peut qu'il ait à mourir pour que vaincre advienne et non pas à lui qui sera mort.

Ce qui se formulait d'ailleurs entre nous quelquefois : « c'est la guerre ». Certains s'en apercevaient, d'autres pas, qui la faisaient quand même ; ils en vivaient l'état. L'état de guerre, ça se dit, cet « état » étant commun à ceux qui la font et qui pourtant appartiennent à deux États qui, la guerre, se la font et la font faire à leurs nationaux et ressortissants.

Restait que faire la guerre suppose un adversaire. Nous étions bel et bien à pied d'œuvre et résolument en campagne au point que ce terme de liaison était entre nous et constamment de mise.

Il m'est arrivé de dire que la liaison est – peut-être – l'alternative au pouvoir, ce qui situerait que c'était au pouvoir que nous avons déclaré la guerre, ce qui n'aurait rien d'étonnant.

Il m'était arrivé de lire à propos de ce que j'avais écrit que j'étais en quelque sorte un éducateur libertaire et il se trouvait que, de ce mot-là, j'en étais quelque peu épris, à ceci près que libertaire est celui qui n'admet, ne reconnaît aucune limitation à la liberté individuelle, alors que nous avions à vivre proches d'enfants à propos desquels ce vocabulaire ne voulait littéralement rien dire et qu'il n'était pas en notre pouvoir de susciter ce vouloir être libre et sans limites.

Que « l'individu » se prenne pour l'Être, après tout, pourquoi pas, il suffit de supposer à l'Être une cohérence suffisante et donc une existence incarnée à partir de quoi tout un chacun peut se passer de ce qui limite son vouloir propre et son pouvoir.

Où se retrouvent la Malencontre du pouvoir et la maldonne du vouloir, mais puisqu'il y va d'êtres conscients d'être, je dirais que tout ça les regarde en souhaitant que, pour tant faire que d'être l'Être, ils ne se prennent pas pour la vérité incarnée, ce à partir de quoi il faudrait qu'ils la propagent ; ne pas admet-

tre les limites ne peut s'entendre que de par l'existence de ces limites et pour pouvoir ne pas les admettre et donc les franchir, encore faut-il en avoir conscience et donc les reconnaître en tant que telles, même si le mot de reconnaissance évoque une stratégie, et c'est d'identifier qu'il s'agit.

Reconnaître et admettre l'individuel, c'est poser et imposer la borne monumentale de l'acceptation de l'individualisation qui est, qu'on le veuille ou non, assujettissement et, il est vrai, condition même de tout vouloir d'où tout pouvoir s'instaure, quel qu'il soit. Alors la liberté? Il en est sans doute de la liberté comme de la vérité. Il n'y a de vérité que d'Être et, pour la liberté, il en est de même. Le « je » est d'Être, et il se peut qu'il se veuille libre; mais que peut vouloir dire qu'il n'admet ni ne reconnaît aucune limite à cette liberté? Les limites sont intégrées de par le fait de se penser/ressentir comme étant, ne serait-ce que celui qui veut et rogne de ne pas pouvoir *faire* ce qu'il veut.

Où se voit comment, pour d'aucuns, la liberté suprême est de ne pas vouloir, ce qui nécessite un certain pouvoir sur soi-même et, pour mieux dire, un empire.

Pour en revenir à ces peuplades dont le mode de vie apparaît comme étant d'avant l'histoire, celui dont la tâche serait de *vériter* se retrouvait en marge.

Il se pourrait bien que vériter ne puisse avoir lieu que là, en marge.

Ce qui ne veut pas dire que la marge est lieu de vérité; c'est même tout le contraire.

Si le texte en revient à dire: « on dirait que... », c'est dans la marge que s'écrit: « ou quasiment ».

Or la marge – et non pas la marge, mais les marginaux – est lieu d'évacuation des surplus de vérité. Et ce de par le simple fait que la vérité subjective peut alors se dire, ou c'est de se dire qu'elle est subjectivée.

À partir de quoi, elle est ce qu'elle est, divulgation de l'Être, d'aucuns s'étonnant qu'en fait l'Être dise toujours la même chose, ou quasiment.

Que ce quasiment apparaisse comme la pirouette du pitre n'a rien d'étonnant et pire encore: cette pirouette, le pitre la rate et s'étale, ce par où pitre il est et non acrobate ou danseur étoile.

Du temps, encore récent, où il y avait des vrais cirques et des vrais pitres et j'étais enfant, il arrivait qu'exulter advienne à la foule, ne serait-ce qu'à voir

le pitre rater sa pirouette.

Et je connais assez Janmari, autiste entre autres, pour savoir que tout geste de *faire* quelque peu raté – et c'est un bol qui se casse ou une casserole qui dégringole du feu – provoque cette exubérance de bon aloi dont il peut arriver que d'aucuns s'exaspèrent ; se croyant visés, ce qui peut se dire : croyant *se* visé. Or du *se*, ils en sont l'exemplaire et le garant ou, pour mieux dire, le dignitaire.

On pourrait penser que le pitre est le dérisoire de l'Être.

Je me souviens fort bien qu'à voir gesticuler sur l'écran l'acteur principal du drame nazi – en 1935 peut-être, ou même après ? –, il y avait de quoi se tordre de rire. Pour bon nombre et, dans le même temps ou peu après, c'était de se tordre dans les tortures qu'il s'agissait de par le fait du même qui le Pouvoir l'avait. On voit ce qu'il en est d'une phrase qui dit : « de par le fait du même qui le Pouvoir l'a eu ». Layant, étant le Pouvoir même, c'est lui qui nous a eus, à commencer par « son » peuple qui l'a voulu, au moins pour une bonne part. Mais comment présumer à ce point dangereux un énerjumène ridicule dont on aurait pu croire qu'il se « pitrait » lui-même ?

Les peuples qui s'adjugent un tel phénomène semblent avoir perdu cette intuition qui a cours dans les peuplades « archaïques » et pour lesquelles, sans doute, l'histoire est – et n'est qu' – antérieure ou mieux, ça s'est passé ailleurs. Le décalage n'est pas seulement dans le temps, mais dans l'espace. Celui qui dit – sans vouloir – est dehors. Il est rappel de l'histoire ? Il est surtout garant qu'il y a un dehors, une marge à ce qui peut se dire l'aire même de l'existence.

Il en est de même pour le pitre : sa « place » est dehors, dans la marge.

Quand on voit ou qu'on revoit les personnages qui étaient le pouvoir même, qui l'incarnaient comme on dit, il est vrai qu'on n'en revient pas, et c'est tout frais, tout récent. Par quelle aberration des nations presque unanimes ont-elles pu entrer en dévotion envers ces grotesques ? C'était hier, c'est pour demain ?

La Malencontre.

La Boétie avait seize ans quand il s'en est aperçu, Montaigne tentant d'esquiver la portée du propos de son jeune ami. On s'était aperçu qu'il y avait, par là-bas de par-delà les océans, des sauvages aux mœurs douces ; le mirage.



Parler d'intuition, c'est peut-être évoquer ce qui, de par le fait d'être conscients d'être, nous manque. Mais un tel mot se prête à tant de confusions que mieux vaut l'esquiver. Il est d'ailleurs probable que le mode de vie tel qu'il s'est instauré de par le monde ne fournit plus à un tel « sens » les données sensibles qui lui permettent de réagir. Pour ce qui est du flair, encore faut-il qu'il y ait des traces. Il suffit de lire ce que le dictionnaire raconte à propos de l'intuition pour qu'apparaisse la confusion ; il parle de « sentiment » et de « connaissance », quitte à se rabattre sur « les choses » qui sont alors senties ou devinées. Dès qu'il y a de « la chose » dans le dictionnaire, c'est qu'il ne sait plus ce qu'il dit.

De l'intuition on passe facilement au devin, tout comme on passe du pitre au chef d'État et du poète au législateur ou au barde. Lorsque ce qui ne peut exister qu'en marge requiert le droit de cité ou se laisse requérir, c'est bien de citation qu'il s'agit, avec toutes les consonances du mot.

Si la cabriole du pitre est accomplie comme il faut, il est acrobate et pitre il n'est plus, et c'est dommage. Le dommage est considérable ; c'est une grande perte. Le pitre a de l'intuition et l'acrobate un savoir-faire dûment exercé qui peut d'ailleurs être admirable. De l'admiration, le pitre n'a rien à en foutre.

De même que vériter n'a pas droit de cité dans le vocabulaire, pitrer ne s'y trouve pas. Et il se pourrait que ces deux infinitifs qui n'ont pas lieu d'être soient de même aloi.

Si la vérité se doit d'être grave, c'est d'une autre « gravité » que vériter émane.

Et vériter n'est pas l'alternative à la vérité, de même que le pitre n'est pas l'alternative au tyran. Il n'est pas non plus *sa* dérision, même si les rois s'approprièrent un bouffon.

Et philosopher ?

C'est chercher la vérité ou c'est dire (le) rien et récuser l'emprise du vouloir.

Philosopher ?

Il est vrai que, pendant une année scolaire, j'ai vu vivre un philosophe qui était pitre. Le cours qu'il nous dictait, clair, net, nous a permis d'être bacheliers. Ceci fait et bien fait, il était pitre et d'une telle manière que nous en pleurions de rire. Il arrivait toujours en retard ; la cour était déserte et semblait vide ou quasiment ; il n'y avait plus que nous, sa classe, sur deux rangs. Planté au milieu de la cour, il sortait sa montre de son gousset. Il la regardait, la contemplait ; mais ce qu'il regardait, c'était, à l'évidence, quelque chose d'étonnant. Alors, c'était quoi ?

Une boussole, ou quoi d'autre ? Et cet « autre chose », qu'est-ce que ça venait foutre dans sa poche ? Il hochait la tête vers nous. Une fois apaisé le brouhaha des élèves s'asseyant à leur table, sa voix quelque peu chevrotante nous berçait de Kant ou de Bergson. Il faut, nous disait-il, suivre le programme, et rien qu'au ton de sa voix, articulant ce mot, c'était, à l'évidence, de théâtre qu'il s'agissait, et de cirque.

Où se voit ce qu'il peut en être de *vériter* qui n'est pas tellement dans le sens des mots ou ce qu'ils peuvent ou veulent éventuellement dire, mais tout autant de leurs résonances et les inadvertances de ton. Et m'apparaît que ma tâche, ici, tout le long de cette démarche commune, est une tâche traditionnelle qui est d'évacuer, autant que faire se peut, ce qui, du vouloir des mots et de leur pouvoir qui est le pouvoir même, peut être esquivé.

Ce pitre-philosophe auquel je m'en réfère n'avait, à vrai dire, rien écrit. Pour ce qui me concerne, il n'en a pas été de même et il m'est arrivé d'en être l'otage de ce que j'avais pu écrire et j'avais beau dire que tout écrit est un testament et que je n'étais donc plus là, cette esquive apparaissait comme une dérobade quelque peu désagréable ; il me fallait endosser, ce à partir de quoi il me semblait que j'avais bon dos, ce que j'avais pu dire nourrissant d'étranges vouloir, si étranges que je me demandais ce que je venais faire dans ce qui en était formulé.

Dire « et alors... » peut être *vériter*, mais il faudrait en rester là.

Pour écrire en marge, encore faut-il qu'il y ait un texte. S'il n'y a que marge, la page est blanche et tout ce qui s'écrit, le moindre écrit, devient texte. Le moindre écrit ? La moindre ligne. Le pouvoir du dire est tel que la moindre ligne tracée se retrouve pourvue d'un vouloir dire. Ce qui nécessite de dire, ne serait-ce que pour évacuer le pouvoir du dire. Il n'y suffit pas de se taire. Il est difficile de tirer au clair que les mots ne veulent rien dire hors le vouloir de qui dit, ce vouloir même n'étant que de mots. Ce qui en revient à évacuer tout vouloir qui est vouloir du dire.

En écoutant les résonances, s'entend que ce qui se dit fait vouloir, mais aussi que le vouloir attend qu'il y ait du dire, qu'il en exige. À ce qu'il y ait du dire, tout vouloir s'y attend. C'est le texte, sans lequel d'ailleurs il n'y aurait pas de marge.

Dire que ce texte est immuable peut surprendre ; en fait, il l'est, quoiqu'il dise.

Il ne dit pas la même chose ?

Mais la chose est la même, étant langage, et ce par quoi toute chose n'est plus qu'un objet.

Il n'y a guère de différence entre une pierre-chose et une pierre taillée, instrument façonné, de même qu'il y a peu de différence entre une branche et un arc. Il y a peu de différence quant à l'apparence mais on voit bien que le moindre outil, le moindre instrument, opère comme un aiguillage à partir duquel tout le mode de vie se met à diverger, étant alors déterminé par l'usage de l'instrument qui se met à être là sans qu'aucun de ceux qui l'utilisent ne l'ait, à proprement parler, voulu. Il n'y va plus que de vouloir l'utiliser et, si possible, atteindre ce qui est visé. Ce qui provoque une modification considérable des trajets coutumiers qui ne sont plus les mêmes et les hommes, alors, ne sont plus les mêmes que ceux d'avant la trouvaille.

Pourtant persiste un sentiment profond qu'il y a du même depuis l'antan et donc de l'immuable à travers tout ce qui a pu changer ; il semble bien, il est certain, que l'homme existe et c'est de l'Être qu'il s'agit, qui existe d'être pensé et nommé.

Pour en revenir à l'arc, on voit bien que son usage met, entre celui qui l'utilise et la cible visée une distance à partir de laquelle le proche – ce qui peut être touché – devient tout autre et ce mot même de toucher perd son sens primordial qui évoque un des cinq « sens » traditionnels où il s'agit d'explorer les objets par palpation. Palper disparaît au profit d'atteindre, le projet l'emportant et le pouvoir du sujet prenant de l'envergure. À la limite, palper évoque le fric. Quant à ce qui se perd de par la mise en sommeil de ce palper-le-proche préhistorique, autant en emporte le progrès.

L'agir qui est de réagir se tarit, réagir nécessitant ce qui le provoque et le permet et il y a un passage considérable du toucher-le-proche à la proie « touchée », qu'il a fallu viser, le vouloir alors venant s'intercaler de par le fait que l'instrument permettait de pouvoir atteindre ce qui n'était pas à portée de main.

Il est facile de supposer tout ce qui, dans notre « nature », réagit au toucher primordial.

Il est facile de supposer ?

Voilà qui nous est tout à fait impossible et, pourtant, cette autorégulation, qui est le propre de chaque espèce, ne peut exister que pourvue de l'usage de ces « sens ». D'où sa disparition au fur et à mesure que les sens sont démunis ; que devient palper sans palpable ?

Reste l'être conscient d'être qui assume comme il peut et grâce à l'Être la persistance de l'existence.

Il ne s'agit pas de regretter cet âge où l'humain n'était pas qu'un vain mot.

Il s'agit de *vériter*, puisque telle semble être ma tâche en marge d'une démar-
che commune.

Lors des premiers jours qui peuvent se dire à l'origine de ce qui s'est tramé, j'avais Janmari, autiste, à côté de moi, à table, tout proche, à ma portée. Il s'agissait de manger et donc – au moins pour ce qui nous concerne – de se nourrir. Il était à genoux sur sa chaise. La nourriture mise dans son assiette était palpée, flairée, jetée de moment en moment, de repas en repas, de jour en jour, à gestes vifs, décidés, péremptaires. Nous étions cinq, autour de lui.

De cet événement, j'en ai bien souvent *vérité*; à dire quoi? Rien d'autre que ce que je viens d'écrire. Ceci dit, qui avait lieu en 1967, je le racontais en 1975. D'où l'évidence que, puisque Janmari était toujours là, vif et preste, manger était advenu. Cet événement est donc entré dans la légende, la nôtre. Ce récit ne veut rien dire?

Il arrive qu'il tombe bien si j'en juge par le bruit qu'il fait en tombant; il ne s'éparille pas dans le contexte; il ne se dissout pas non plus. À part ce récit-là, il y en a d'autres, qui s'égrènent éventuellement. Ils n'ont pas pris plus de sens qu'ils n'en avaient lors du premier dire. Ils sont *vériter*.

S'égrener fait penser à un chapelet, mot qui vient de chapeau, et peut-être de couronne. Mais on voit bien que ce dire n'est pas de prier qui est recours à quelque Vouloir.

Certes, à cinq que nous étions autour de lui, nous aurions bien voulu qu'il mange, sauf que nous n'y pouvions rien que nous dire qu'il ne voulait pas manger.

Où se retrouve que tout pouvoir est vouloir de l'autre; s'il ne voulait pas manger, nous y pouvions sans doute quelque chose, quitte à ne pas savoir quoi *faire*.

Mais nous dire qu'il ne voulait pas manger, c'est tout ce que le dire pouvait nous faire penser.

Ceci dit, pourquoi faut-il supposer du vouloir lorsqu'il s'agit de manger? Le geste alors de jeter après avoir palpé, flairé, devenait geste de refus. De refus de quoi? De refus de vivre? Ne serait-ce qu'à vivre, il y faut donc quelque vouloir?

Refus de cette nourriture-là qui était, au premier repas, des pommes de terre cuites à l'eau? Quelques jours plus tard, ces mêmes pommes de terre cuites de la même manière ont été englouties avec voracité.

Vériter, c'est dire et pas du tout la vérité, c'est dire et voilà tout. Ceux qui disent « Et alors ? » sont des étrangers.

Que *vériter* interrompu suscite un « et alors » peut s'entendre s'il s'agit de susciter un autre récit, et cet autre récit est autre, comme un caillou est un autre caillou. Pour ce qui est de les jeter dans le moment, reste le hasard auquel il ne faut pas se fier ; et pourtant ? S'y fier serait lui supposer un vouloir.

Reste l'intuition ?

Pourquoi pas si ce mot-là est traité comme il en serait d'un escargot qui aurait été mis à dégorger toute intention.

Pourquoi ce mot d'intuition déjà surchargé de sens ? Parce que le dictionnaire propose de dire qu'en avoir, c'est avoir du flair et sentir les choses. Par où je me retrouve voisin de Janmari lors du premier repas pris en commun, à ceci près qu'il ne voulait rien prendre.

Voisin à ceci près que *vériter*, c'est dire.

Mais il faut dire, ne serait-ce que pour ne pas admettre la vérité de ce qui se dit.

Il semble qu'une ethnie a non seulement sa langue propre, mais aussi sa vérité, qui est ce qu'elle se dit être à partir de ce qu'elle a été ou de ce qu'elle devrait être et sera. Il est évident que nous n'avons pas une langue singulière, même si l'usage que nous faisons du langage est d'une grande prudence. Le concerté doit être évoqué, précis. Et, du coup, de la vérité, nous n'en faisons guère usage. À croire que nous n'en avons pas, ou alors tout un chacun a la sienne dont il a hérité ou qu'il a empruntée au cours de son existence.

S'il s'agit d'une connaissance conforme au réel, le miroir est cassé de par le fait que ce réel n'est pas le même pour nous et pour les enfants autistes. Et non seulement le miroir est brisé, mais il se pourrait qu'il en manque des morceaux.

Si bien que parler de l'homme, qui n'est jamais que parler *de* l'homme-que-nous-sommes, *de* ne serait-il qu'un point de vue, c'est à ce *de-là*, qu'ici, il manque des morceaux.

Il est arrivé que des ethnologues s'aperçoivent que ce *de-là* était d'un aloi douteux, qui projetait sur les peuplades le reflet de la vérité nôtre, soleil de connaissance qui aveugle quand on en reçoit des éclats dans l'œil.

Peut-on demander à des individus ethniquement étrangers de dire leur vérité. Certes, on le peut et ça se fait.

Si on veut bien admettre qu'un petit ensemble d'individus qui mènent la même existence, et sur le même mode, depuis plus de dix ans, en deviennent « ethniques », ne serait-ce que quelque peu, nous avons donc vécu cette enquête qui se redouble de notre quête à nous de ce qu'il peut en être du mode d'être de ces enfants dont il semble qu'ils aient été réfractaires à cette empreinte ethnique qui, d'habitude, s'opère à l'insu de tout le monde. Peut-être faudrait-il dire : ou quasiment.

Mais alors que l'ethnologue, dans le meilleur des cas, tente de gratter le tain du miroir, nous héritons d'emblée d'un miroir brisé et auquel il manque des morceaux.

Car si, pour l'ethnologue, il s'agit de passer d'une ethnie à l'autre, de tenter de quitter quelque peu la sienne afin de se pénétrer d'une ethnie autre, de la pénétrer, voilà que pour nous, l'autre n'y est pas ; les enfants autistes ne sont pas des Urubu ou des Bororo.

De ce qui pourrait être leur vérité, nul dire ne nous permet d'en recueillir des traces.

Pas d'autre dire que le nôtre, ce qui peut avoir deux effets :

- soit de nous permettre de croire à la vérité absolue de notre dire qui n'est en rien contredite, les faits parlant d'eux-mêmes ;
- soit de remiser la vérité, ce qui ne veut pas dire redoubler la mise mais la mettre en quelque débarras.

Nous avons plutôt choisi la deuxième attitude.

Ceci dit et ceci fait, il semble bien qu'il en soit de la vérité comme du Pouvoir ; à la vérité il n'y a d'autre alternative qu'une autre vérité ; il y va d'une exigence primordiale de la conscience d'être.

Que cette vérité ne soit pas dite n'enlève rien à son importance ; c'est même tout le contraire ; tout se passe comme si les ethnies les plus cohérentes n'avaient rien à dire à propos de ce qui serait leurs vérités premières ; il arrive que l'ethnologue pense que les individus quelque peu harcelés esquivent ce qu'il en serait de les dire ; il se peut qu'il se trompe ; ces vérités sont d'évidence ; les rappeler suppose qu'elles seraient oubliées ; et c'est souvent les vieux ou les vieilles qui les disent ; ils les radotent ; est-ce à dire qu'ils perdent la mémoire ? Ils la retrouvent, ils n'arrêtent pas de la retrouver ; les mots les contentent ; ils

se contentent de mots et l'ethnologue aussi, ne faisant que passer.

Reste le « chef », à qui il arrive d'être disert ; autant dire que ça lui revient. À tout dire, il y faut quelqu'un.

Tout dépend alors d'où il parle.

J'ai dû dire que pour qu'un être soit dominé, encore faut-il qu'il ait conscience de l'être.

La preuve que ce propos n'est pas *vériter*, est qu'il me revient et permet un échange de propos.

Et que dit l'interlocuteur ?

Que Janmari, autiste, il se pourrait bien qu'il soit malmené, exploité, maltraité. Ce qui est vrai. Et alors il serait bel et bien dominé.

J'aurais dû dire : « Pour qu'un être soit dominé, encore faut-il qu'il ait conscience de l'Être. »

Mais comment une majuscule se prononce-t-elle ? Elle n'existe que de par l'écriture.

Car Janmari, autiste, malmené, exploité, maltraité, peut être traqué, exterminé, enfermé, torturé. Serait-il pour autant dominé ?

Je voulais dire qu'être dominé nécessite une reconnaissance et on sait jusqu'où peut aller l'usage de ce mot, quitte à se mettre à genoux devant l'Être et devant celui qui se figure être l'Être ; d'où lui vient son pouvoir et son attrait.

Mais il est vrai qu'un tel propos n'est pas *vériter*, mais pérorer, et tout dire alors fait boomerang et revient à qui l'a dit, et non pas tout seul ; il ramène quelqu'un. Il ne s'agit plus d'un *ne eng bantan*, qui chez les Urubu, évoque le discours du « chef » auquel « ils ne prêtent souvent aucune attention ». « Langage d'autorité » ? À coup sûr, si on entend que le « chef », d'autorité, n'en a aucune ; « *langage dur*, qui n'attend pas de réponse » ; encore faut-il qu'il n'interlocute pas, sinon c'est l'interlocuteur qui surgit de s'être senti interlocuté, ne serait-ce que dans ses convictions, au sein desquelles se retrouve l'idée qu'il se fait de l'homme. C'est donc de l'Être qu'il s'agit.

Est-ce à dire que pour ce qui concerne cette ethnie-ci, de l'Être elle ne s'en fait aucune idée ?

C'est tout le contraire et Janmari, autiste entre autres, est respecté et sans doute plus qu'il ne le serait nulle part ailleurs. Mais ceci dit, c'est l'Être qui est respecté. Et comment pourrait-il en être autrement ?

Depuis que l'hiver est là, il vient tous les jours boire le café après avoir mangé ailleurs qui n'est pas loin ; tous ces mois-ci, il enlevait sa peau de mouton dès qu'il entrait dans la pièce et la mettait avec grands soins sur le dos d'une chaise. Lorsqu'il repartait, il la reprenait, enfilait les manches et il la refermait très scrupuleusement avant de s'en aller. Depuis quelques jours, il garde sa peau de mouton et, tout engoncé, il boit le café ; arrivé à la porte, quand il s'en retourne, il enlève sa peau de mouton et ne sait trop qu'en foutre ; il la tient d'une main mal assurée et s'en va, dehors.

Ce qui peut se dire que c'est l'Être qui a froid et non pas Janmari, qui n'a rien, même pas faim. Le mode d'être qui est « le sien » n'est pas d'avoir, ne serait-ce qu'une peau de mouton pour *se* – l'Être – protéger du froid.

Ne pas *avoir* faim n'empêche pas de manger, avoir et vouloir – se nourrir – allant de pair.

Et « dominé » il l'est si, l'Être aidant, nous l'aidons à retrouver – subir – le bon sens des gestes qui consiste à enlever la peau de mouton quand il entre pour la remettre quand il sort.

Il y a contrainte ?

S'exerce notre vouloir. Il faudrait le laisser faire comme il veut ?

Contrainte encore que de lui supposer un vouloir, ne serait-ce que de ne pas – enlever la peau de mouton.

On voit bien que dominer nécessite de l'Être, cet Être-là étant quelque peu commun.

Et il est vrai que lorsque l'Être exerce sans vergogne son pouvoir, serait-ce avec infiniment de douceur et de gentillesse, il est arrivé que Janmari, autiste entre autres, en éprouve un désarroi manifeste, et non pas parce que « dominé », mais plutôt parce que ce droit à l'Être qui leur est alors reconnu vire à impliquer notre devoir – et donc le leur.

Reste la marge qui est le lieu de *vériter*.

Proférer que pour être dominé, encore faut-il avoir conscience de l'Être – ce qui s'entend : de l'être – n'est pas *vériter* ; c'est proposer, c'est déposer ; celui qui dit – et moi en l'occurrence – *se* débarrasse, débarrasse *se* d'une surcharge qui regarde l'Être et ne sait que faire d'un propos à vrai dire consciencieusement inutilisable et tout être conscient d'être – conscient de l'Être – y trouvera à redire, car alors, où allons-nous s'il ne s'agit pas de l'homme ?

Vériter? Les mots *durs* sont des mots insolubles qui ne se laissent dissoudre dans aucun de leur sens.

Si *vériter* est d'*agir* – et non de faire – voilà qui semblerait dire qu'*agir* peut se dire.

L'agir ne se dit pas.

À être en marge de cette « ethnologie »-ci qui est quelque peu en marge de la société dominants/dominés, je ne suis pas en marge de ce qu'il peut en être du mode d'être autiste.

Si j'illustre ce propos par un dessin rudimentaire, le p'tit bonhomme quelque peu vertical n'est pas, comme on pourrait le croire, dans la poche formée de par le fait que les deux cernes qui évoquent les deux modes d'être mordent l'un sur l'autre. Je ne suis pas le représentant des autistes sur la terre, ni celui qui dirait ce qu'ils diraient s'ils disaient quoi que ce soit.

Les menus événements qui font chapelet et qui permettent *vériter*, j'ai été les pêcher un peu partout, aussi bien dans mon temps d'école maternelle, que dans la cour du lycée, à la bibliothèque universitaire, à la caserne, à l'asile où j'ai vécu pendant quelques années, ou à la guerre et dans l'après-guerre et en 1968 et tout au long de cette démarche si singulière de par le fait qu'un enfant autiste est quand même un drôle d'individu.

Il m'est arrivé d'opérer des dichotomies sauvages et sommaires entre croire et craindre, entre agir et faire.

Il me semble aujourd'hui que c'est de distinguer l'*agir* du *vouloir* qu'il s'agirait plutôt, ne serait-ce qu'à partir de la Malencontre du Pouvoir. Pour dire quoi? Qu'il faudrait peut-être, au lieu de s'en tenir au Pouvoir dont les effets laissent pantois, remonter jusqu'à la maldonne, les cartes étant données qu'il y a, de par le fait de la conscience, de l'un, donc de l'autre, et vice versa.

Où s'anéantit ce qui peut se dire ce « sens » du commun, l'Être se proposant en recours, les hommes étant supposés pouvoir ne faire qu'un. Et l'autre, qu'est-ce qu'il devient?

L'interlocuteur est tenace qui me dit :

« À supposer que ce sens du commun soit d'espèce, comment est advenue la maldonne, les Urubu, entre autres peuplades archaïques ayant, par intuition, trouvé la manière d'esquiver la Malencontre? »

C'est tout juste si l'interlocuteur ne me dit pas que je devrais raconter ça, tout comme si légèder était raconter la légende de l'homme, son histoire fictive.

L'esquive est de répondre que légèrer les traces d'ici n'est pas évoquer les ancêtres.

L'interlocuteur me dit aussi qu'il se pourrait que je ne sois pas de très bonne foi quand j'ai l'air de croire que Pierre Clastres utilise « la nature » comme on le fait d'habitude, c'est-à-dire en tant que s'opposant aveuglément au bon vouloir de l'Être – de culture.

Que dit Pierre Clastres ?

« Le pouvoir est exactement ce que ces sociétés ont voulu qu'il soit. Et comme ce pouvoir n'y est, pour le dire schématiquement, rien, le groupe révèle, ce faisant, son refus radical de l'autorité, une négation absolue du pouvoir...

Récuser la perspective de l'accident conduit à supposer une certaine nécessité inhérente au processus lui-même ; à chercher au niveau de l'*intentionnalité* sociologique – lieu d'élaboration du modèle – la *raison* ultime du résultat. [...]

La radicalité même du refus, sa permanence et son extension, suggèrent la perspective en laquelle se situer. [...]

Pour le dire en d'autres termes, c'est la culture elle-même, comme différence majeure de la nature, qui s'investit totalement dans le refus de ce pouvoir. Et n'est-ce point précisément dans son rapport à la nature que la culture manifeste un désaveu d'une égale profondeur ? Cette identité dans le refus nous mène à découvrir, dans ces sociétés, une identification du pouvoir et de la nature.¹³ »

Ce sont donc ces sociétés qui procèdent à cette identification, et non Clastres lui-même ? Pourquoi pas ?

Mais qu'en est-il de ce refus radical, de cette négation absolue, de cette *intentionnalité* qui donne la raison de la rupture ?

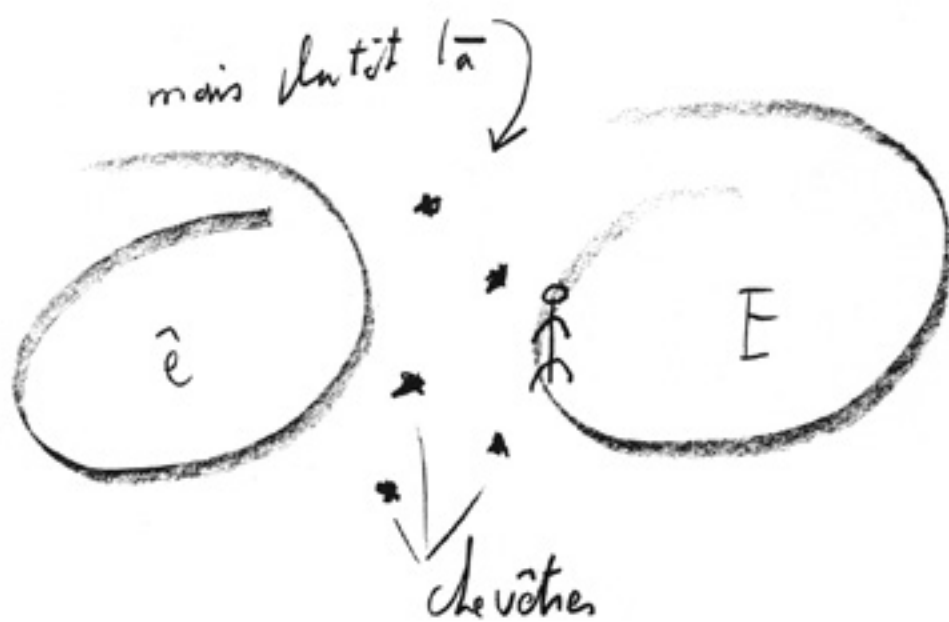
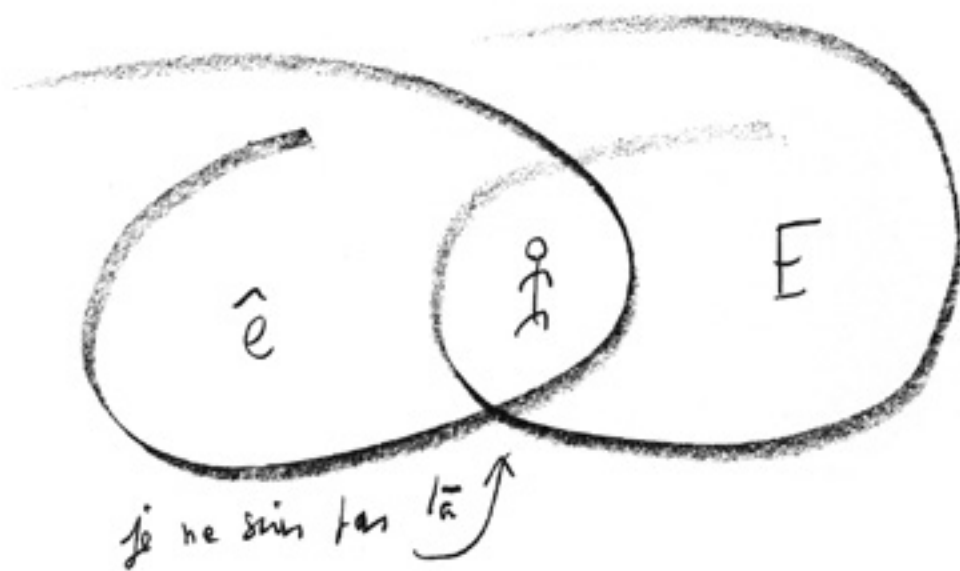
Alors que dans d'autres passages, Clastres parle d'intuition, nous voilà à l'intention – ne serait-ce que sous la forme d'une *intentionnalité* sociologique.

Est-ce que Janmari refuse dorénavant d'ôter sa peau de mouton quand il entre dans la cuisine ?

Aurait-il l'intention de manifester sa négation radicale au Pouvoir ?

On voit ce qu'il en est des raisons que nous pourrions avoir d'intentionnaliser l'agir, ne serait-ce que pour nous y reconnaître.

13. Pierre Clastres, « Échange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne », *La Société contre l'État*, *op. cit.*, p. 39-40. (Les italiques sont de Clastres.)



Pour ce que j'en pense, Clastres qui pourtant, du miroir et de ses effets, s'en méfie, a laissé le tain colmater les griffures, ce qui nous arrive inéluctablement.

Dire que, dans leur coutumier, les Urubu éludaient les effets du Pouvoir n'exige pas de penser qu'ils en avaient l'intention, serait-elle inconsciente. De l'intention au vouloir, il n'y a qu'un pas.

S'il se suppose au sein même de la peuplade, on voit ce qu'il en est d'un enfant qui est au sein ; il est dehors. Et s'il est encore dans le sein, il ne dit rien.

Pour ne s'en prendre qu'au plus simple et au plus clair de la moindre attitude, que veut dire aborder une peuplade, dont la vie coutumière est empreinte de sa gravité propre, avec de la bimbéloterie ?

On dirait que tels sont les usages et que l'ethnologue est d'abord un colporteur en perles de couleur, et Lévi-Strauss raconte qu'au moins les siennes étaient bon teint et de qualité supérieure. Tel est son abord. Prélude à l'échange ou plutôt mise ; c'est dire la valeur des propos échangés, où d'ailleurs l'ethnologue trouve des perles, retrouvant ce qu'il a misé.

Et que dire de l'ethnologue qui, dans sa hotte, amène des miroirs ? Miroirs ou bibles, quelle différence ? Dans la bible, l'homme s'y voit.

Ce terme d'aborder commence par vouloir dire : accrocher un vaisseau pour le prendre – à l'abordage. S'il s'agit, pour l'homme, de mieux se connaître ne serait-ce qu'en allant voir les autres de plus près, il faut d'abord qu'il se reconnaisse dans la manière dont il aborde l'autre ?

Il ne m'est pas possible de me reconnaître dans cet homme qui tend des perles de verre. Et c'est bien de traiter qu'il s'agit, dans tous les sens du terme.

Ceci dit, il est arrivé fort souvent que nous soyons abordés et l'abordeur ne nous tendait même pas de perles ; il ne nous proposait rien du tout, rien d'autre que sa curiosité, d'où le fait que nous en devenions une : s'exerçait le droit de visite.

Or aucun d'entre nous n'avait le temps de recevoir, ni le temps, ni l'attrait.

Il nous fallait bien esquiver l'abord et il était entendu que, pour être admis, les abordants devaient faire montre de quelque projet qu'ils auraient eu d'implanter quelque part une démarche autonome. Ce à partir de quoi la mise s'inversait ; il nous fallait dire et ce que nous pouvions en dire, d'ici, devenait perles ; d'ailleurs mise perdue.

Mais le tourisme semble devenir une des traditions de la vogue, ce à partir de quoi les traditions disparaissent, ne serait-ce que d'être regardées.

Des traditions ne se prennent pas, comme il en serait d'une mode.

Parler de tradition à propos d'une « ethnie » dont une des singularités est de n'avoir que douze ou treize ans d'existence peut paraître surprenant. Il ne s'agirait que d'un certain nombre d'attitudes empruntées à ceux qui, déjà, ont l'habitude de cette vie-là ?

Il y va d'autre chose.

Que des habitudes se prennent, s'empruntent quelque peu, c'est fort possible.

Les traditions ont leur emprise ou, pour mieux dire, font empreinte, ce dont tout un chacun ne s'aperçoit même pas ; le *vouloir* n'y est pas à son à-faire.

On est Auvergnat, Lorrain, Cévenol, Ardennais, Flamand, sans l'avoir voulu ; ce à quoi il faudrait ajouter Italien et Espagnol, ce qui ne veut pas dire grand-chose ; c'est de province qu'il s'agit et quelquefois de localité, et de riche et de pauvre, d'ouvrier et de paysan, de secondaire et de primaire. S'agissait-il pour ce qui nous concerne que s'opère un brassage de ces empreintes de tradition qui est mode de penser, heure du lever, recettes de cuisine, pingrerie et prodigalité, manière de situer l'argent, respect des anniversaires, pratique des cadeaux et l'inventaire n'en finirait pas.

Et il est vrai qu'à voir vivre un enfant autiste, son milieu d'origine se voit. C'est assez dire que l'empreinte des traditions, pour ce que j'en pense, ne concerne pas le « soi », et si le vouloir – ce qui, pour tout un chacun, est voulu – en écope, c'est tout à fait à son insu. Il n'est pas tellement important que tout un chacun se reconnaisse dans ses origines ; qu'il ait, envers elles, dédain ou reconnaissance, elles se reconnaissent et, pour ainsi dire, toutes seules.

Il nous fallait procéder à un amalgame ? C'est ce qui m'est arrivé.

En 1967, nous étions tous – une dizaine – dans la même demeure, très vaste à vrai dire, hommes, femmes, enfants, autistes et psychotiques. Maison commune ? Il n'en était rien. La vie était de voisiner. Le vent de vogue commençait à souffler. 1968 approchait. Certains d'entre nous l'entendaient venir. Mais ça faisait des années que, du fin fond de leur province, ils en sentaient le vent.

Reste que, pour ce qui me concerne, j'étais aux petits soins pour une revue ronéotypée ; je gravais sur stencil, ce qui n'est pas aussi noble que le cuivre, la pierre ou le bois. Il me fallait transcrire des dessins de ceux-là mêmes qui vivaient proches, autistes, débiles ou psychotiques et ceux de Janmari se distinguaient nettement, la page parsemée de petits cernes alors que la main

d'Yves était fertile en bonshommes. Et ce que je voulais montrer, c'est qu'il y a ceux qui, comme Yves, le bonhomme le voient et le représentent, et ceux qui, comme Janmari, ne se voient pas, se étant autant lui que l'autre.

Et alors que j'avais entrepris de calquer sur le stencil le bonhomme d'Yves, j'ai été interrompu et quand je suis revenu à ma table, plusieurs heures plus tard, du bonhomme représenté n'apparaissent que des cernes par-ci par-là, dans la page. Je me retrouvais devant un dessin de Janmari; la tête, les yeux, les oreilles, les boutons, les pieds, autant de cernes de tailles différentes, tous tracés dans le même mouvement, de gauche à droite, presque des ronds mais ouverts ou plutôt mal fermés. Il n'y manquait que quelques traits pour que le bonhomme apparaisse reconnaissable. Cet événement, je le radote; il est un des grains du chapelet qui est de *vériter*; radoter, quoi qu'on en pense, évoque d'abord l'enfance, c'est le dictionnaire qui le dit, et aussi bien sûr la manière de dire des vieux qui ne savent plus ce que leur dire peut vouloir dire. Si bien que ceux qui s'offusqueraient des envergures de cet infinitif de *vériter*, peuvent s'en tenir à radoter, ce envers quoi sourire gentiment ou hausser les épaules peut suffire.

La vaste demeure où nous vivions en 1967 était bâtie de bric et de broc sur des caves voûtées qui avaient dû être des bergeries; dehors, il y avait de vastes bassins de pierres, et des chemins bordés d'un petit mur, et il y avait une aire qui n'avait pas dû servir depuis trente ou cinquante ans. J'y retrouvais l'herbe courte des remparts de ma ville natale, mais ici beaucoup plus rèche et presque couleur de paille. Les lézards m'étonnaient; ils couraient sur la paroi des murs, alors que, de mon temps, ils vivaient dans l'eau des fossés creusés selon les plans de Vauban. Mon temps n'avait pas eu lieu dans le même espace.

J'entendais, de loin, les voix de ce nous autres-là, les unes d'oc, au moins pour l'accent, les autres d'oïl, l'oïl étant réputé « parler pointu ». Nous étions partis. Pour quelle croisade?

La vaste demeure bâtie de bric et de broc sur des bergeries voûtées n'est jamais devenue maison commune. Par petits lots, par petites unités, l'ensemble a été s'implanter, épars, dans les environs.

Cette distance entre les unités est devenue une des caractéristiques de cette « ethnie » improvisée, chacun y allant de ses habitudes, de ses projets, et même de ses traditions dont certaines se retrouvaient agies, la présence des enfants autistes nécessitant une vigilance qui nous était commune. Cette vigilance a donc été, d'emblée, la tradition commune prioritaire dont on peut dire qu'elle a été fondatrice de cette « ethnie » si on accepte le terme.

Ce terme de vigilance ne tourne pas à vigiler ; il vient de veiller et il a voulu dire, paraît-il, insomnie. Et il est vrai que certains d'entre nous, s'ils n'ont pas perdu le sommeil, en sont venus à dormir sans dormir à vrai dire et même à passer des nuits éveillés sans pour autant dormir pendant la journée. À cette vigilance, on s'y fait, nul vouloir, à vrai dire, n'y étant pour rien, et il ne s'agit pas non plus d'un devoir. Il y va d'une nécessité, où d'aucuns ont vu une bonne définition de la liberté qui a le mérite d'être simple.

Celui d'entre nous qui se retrouvait seul à veiller sur quelques enfants autistes sur l'aire de séjour où il avait ricoché était libre de ne pas dormir.

Les choses paraissent claires et on comprend comment cette vigilance constante qui nous échoyait faisait cheville dans le manque de ce qui peut se dire et se dit la liberté qui est ce vers quoi tout un chacun aspire tout comme il aspire à la vérité.

Ce qui ne veut pas dire que nous manquions de liberté, mais que la liberté est consciente d'un manque de ; c'est question et non pas réponse ; elle est, comme la vérité, de l'ordre du soy-disant.

En fait, et si je reprends l'histoire, cette vigilance qui nous est advenue n'est peut-être pas l'attitude fondatrice de cette ethnie nôtre.

Entre nous, nous étions sept et quelques autres.

Nous venions de traverser, alors que nous étions déjà solidaires, des régions où régnait le soy-disant. Et si je tente de retrouver les fils précurseurs du projet commun qui était le nôtre, il me faut remonter à mes années d'asile à partir desquelles je pensais qu'il faudrait vivre « dehors » comme si de rien n'était, de rien je veux dire la folie des enfants là. Il s'agissait donc d'une sorte de rêve de jeunesse alors que, pour les autres de nous, il s'agissait plutôt d'échapper à la tyrannie tracassante du soy-disant. Ceci dit, les émissaires du soy-disant nous bourdonnaient autour à chaque étape de ce qui devait apparaître et se dire comme la bande à Deligny, un peu comme les Indiens qui se devaient de harceler les émigrants qui traversaient leur territoire. Immenses sont les domaines du soy-disant.

Et il n'est pas tellement étonnant qu'à l'origine d'une ethnie on trouve cette intention quasiment réflexe de se tirer.

Il suffisait, à n'importe lequel d'entre nous de voir la manière dont Janmari était abordé par quelque tenant du souverain pouvoir du soy-disant pour nous sentir blessés, preuve que ce nous d'entre nous existait déjà, car ça n'était pas, à vrai dire, chacun de nous qui se sentait provoqué, mais bel et bien le nous que nous étions en passe de devenir.

Raconter le vrai serait dire les stratagèmes et faux-fuyants de ce qu'il nous fallait dire afin de répondre à ce pour quoi nous étions pris et, pour ainsi dire, signalés. Il faut toujours répondre à son signalement, répondre étant correspondre. Il nous fallait donc faire mine de correspondre à ce pour quoi nous étions signalés. Je dis : il nous fallait, car ne pas correspondre équivaut à ne pas exister. Mon nom, à lui tout seul, servait de répondant. Un nom suffit pour que le soy-disant puisse se dire. « Deligny ? Ah oui... », ça faisait passeport ; encore faut-il ressembler à la photo, même si elle a été prise il y a trente ans ou plus.

Nous voilà loin de ce qu'il peut en être d'une ethnie naissante ? Pas tellement. Les ethnologues parlent beaucoup des liens de parenté et ils parlent de traditions.

Il se pourrait qu'il y ait, pour ce qui concerne les traditions, d'étranges filiations déterminantes et fort complexes.

Ma propre attitude n'était pas plus improvisée que celle des uns et des autres d'entre nous qui venaient de leur province, ce qui pouvait se reconnaître à l'accent de leur parler et tout autant, sans doute, à leurs gestes, attitudes et manières d'être, et l'accent du Nord, quelquefois, me revenait sur certaines syllabes. Pour ce qui concerne ce qui peut se dire la ligne de la démarche, elle provenait, à l'évidence, d'une manière de penser dont les ornières auraient été repérables par-delà le Moyen Âge, bien que, par manque de culture, je n'y fasse pas référence.

On sait ce qu'il en est des ornières. Elles sont, à certains moments, ce dont il faut se tirer et, à d'autres, elles sont traces et chemin tracé.

Les uns et les autres de ce nous-là étaient donc, à coup sûr, pris dans les ornières des attitudes les plus traditionnelles qu'ils revivaient sans le vouloir ou même en le voulant. Pour certains, de ces ornières de la tradition familiale, il leur semblait s'en être tirés. Ils n'étaient pas les moins opiniâtres à les prendre en recours lorsque leur philosophie formulée s'avérait, envers les enfants autistes, n'avoir aucun usage. Tout se passait comme si, de par leur mode d'être, ces enfants-là nous avaient jusqu'à l'os, jusqu'au squelette. Or tout un chacun ne porte pas son squelette en bandoulière, si on appelle squelette ce qui structure tout un chacun. On me dira que, justement, c'est le soy, alors qu'on voit bien qu'il y va de tout autre chose.

Resurgissaient des attitudes traditionnelles et, pour ce qui concerne tout un chacun, leur arrière-arrière-grand-mère, de les voir faire, en aurait été fort réjouie, bien qu'un peu étonnée. Et de ces retrouvailles, dont j'étais quelque

peu témoin, j'en éprouvais un émoi singulier. Où se voit que l'ancestral, pour ce nous-là, était fait de bric et de broc, une vraie brocante.

Où se voit que parler d'accord, c'est évoquer qu'il y a du plusieurs et du disparate.

Il était assez clair que, de cette brocante d'attitudes ancestrales, les enfants autistes s'en trouvaient fort bien, n'étant nullement en peine d'identification. Les rigueurs et exigences obsolètes des modes de vie qui se révélaient sur les aires de séjour ne les visaient pas, ne portaient pas sur eux ; elles leur étaient offertes, exposées, *leur* étant beaucoup dire, même s'il arrivait qu'ils soient preneurs.

Il me fallait bien, moi aussi, veiller, et je n'y manquais pas ; mais à quoi ? Veiller au grain, ça se dit ; mais s'agit-il de ce qui pousse ou va pousser, fruit comestible des graminées, ou du vent violent accompagné de précipitations ? Ou alors s'agissait-il de ce grain dont ça se dit que certains en ont un et, pour ce qui concerne les enfants autistes, le grain alors était d'envergure ?

Dans les alentours, ça se disait, d'une manière ou d'une autre que, pour vivre avec des enfants comme ça, il fallait certes en avoir un, de grain. Et il est vrai qu'une vieille, particulièrement hargneuse envers le monde entier, persuadée que ces enfants étaient les miens disait à qui voulait l'entendre que ce vieux-là, quand même, aurait pu s'arrêter au premier.

Reste le grain.

La surprise a toujours été grande lorsque le monde s'apercevait que nous n'étions pas croyants ou, tout au moins, que nous n'appartenions à aucune religion recensée qui nécessite des pratiques visibles. À part moi, nous étions plutôt jeunes et bien conformés et rien dans les propos qui s'échangeaient avec le voisinage ne permettait de déceler pourquoi nous menions cette vie, là. De nous, nous n'en parlions pas, esquivant délibérément les questions. Nous ne tenions pas du tout à être reconnus par le Pouvoir. Il s'agissait, pour nous, de vivre comme si de rien n'était, sauf que ce « rien » était repérable ; une dizaine ou plus d'enfants autistes ne passe pas inaperçue. Mais on voit la différence qu'il peut y avoir entre être repérés et être reconnus ; reconnus impliquant du semblable et nous ne tenions pas à ressembler à quoi que ce soit.

Toute cette stratégie de la semi-clandestinité avait pour effet de raffermir la liaison entre les unités ; nous étions aux aguets, notre vigilance ayant à s'exercer tous azimuts et aussi bien envers les échos qui nous parvenaient du qu'en dira-t-on proche ou lointain qu'envers les enfants là. Étrange guérilla ; ne pas laisser de traces utilisables contre nous.



Ça n'était pas la première fois que, pour ma part, je vivais dans de telles circonstances. J'avais appris que des déplacements constants étaient une stratégie efficace. Des aires de séjour apparaissaient, disparaissaient. 1968 et les années suivantes, le vent de vogue nous portait plutôt à exister bel et bien, bien que cette reconnaissance tout à fait informelle de notre existence exigeait, de notre part, d'esquiver sans cesse ce que nous étions chargés et surchargés de représenter.

Il est facile d'imaginer quelle serait la surprise des Urubu ou des Bororo s'ils se rendaient compte de ce qu'ils peuvent représenter pour nous. De deux choses l'une : où ils se mettraient en quatre pour assumer le rôle et le résultat de ces efforts serait dérisoire, ou ils se déroberaient pour mener tranquillement leur vie traditionnelle.

Au détour du propos, re-voilà la brocante de ces attitudes et manières d'être qui se proposaient aux enfants proches, resurgies d'un antan qu'aucun d'entre nous n'avait vu de ses yeux, manières d'être opiniâtres et, par bien des aspects, inintentionnelles, les gestes des parents et des grands-parents n'y étant pas pour rien.

De ces traditions disparates, il était clair que les aspects les plus inadverstants provoquaient l'*agir* des enfants proches, l'*agir* étant de *faire* sur un mode où *vouloir* n'était pas de mise, ou alors il nous fallait miser de nous-mêmes, mise perdue et l'*agir* alors disparaissant, quitte à resurgir l'instant d'après, quand nous retirions la mise du supposé vouloir de l'autre, ce qui pouvait laisser penser que l'exercice de notre vouloir offusquait ce qui de l'*agir* pouvait se penser comme étant l'effet d'un certain vouloir particulièrement susceptible. Si je veux tenter de faire partager ma perplexité, il me faut prendre un geste aussi simple, rudimentaire, immédiat que de tapoter près de l'objet, l'ustensile, dont l'*agir* pouvait s'amorcer, et il me faut *vériter* un des grains du chapelet. Tapoter d'un doigt ou de plusieurs sur le rebord d'une casserole ou sur le bois de la table était devenu un geste qui, ricochant de main en main et d'une aire à l'autre, ne perdait pas son efficacité, l'*agir* advenant d'un enfant, d'un autre, sur des séquences plus ou moins longues du faire en cours, geste habituel, donc, bien incorporé dans nos habitudes. Dans les images qui m'en revenaient, je voyais grossir un dommage.

Curieusement, ce dommage était double ; outre que tapoter est le moindre *signe*, ce geste est en même temps signal et on connaît l'usage de ce tapoter dès qu'un homme est aux prises avec un animal auquel il veut faire faire quoi que ce soit.

Où se voit à quel point le moindre geste peut être riche de confusions.

Ou ce tapoter était supposé susciter le vouloir de l'autre ou il s'agissait d'un geste de dressage, et c'était le même geste ; dans le geste même aucune nuance ne permettait de distinguer le geste-signe du geste-signal vieux comme l'existence des animaux domestiqués dont la présence proche remonte peut-être à l'existence de l'être conscient d'être, prêt à exercer son pouvoir, surgissait dans ma mémoire le fantôme de Pavlov expliquant les réflexes conditionnés, ce qui d'ailleurs ne m'offusquait pas, mis à part qu'il y avait dans ce genre de processus quelque chose d'étriqué. Dire que l'*agir* s'il n'est pas de vouloir, procède de réflexe, je n'y voyais, *a priori*, rien d'injurieux ; mais ça manquait d'échancrure.

La brèche est venue de Janmari, prompt à l'*agir*.

Mille fois radoté, ce grain-là du chapelet de *vériter* vaut la peine de l'être une fois de plus.

J'étais donc assis à ma table qui est une planche épaisse de châtaignier telle qu'en Lozère on les travaillait pour supporter les plaques de lauze, qui nécessitent des chevrons plus robustes que les tuiles, surtout si on tient compte du poids de la neige, l'épaisseur traditionnelle de la planche n'ayant d'ailleurs pas grand-chose à faire dans le cours de l'événement, bien que cette tranche épaisse de bois de châtaignier poussée contre la fenêtre me permettait un appui tel que ma main en était légère, tout à fait libre de virevolter au gré du dire qui s'adressait à des gens, là, qui étaient venus aux nouvelles et m'écoutaient parler des cartes que nous traçons, pratique par laquelle notre démarche se distingue. Parler cartes, c'est, à un moment donné, montrer du doigt et tapoter là où il y a chevêtre ; ce que je fis, Janmari se trouvant debout dans le cadre de la porte ouverte ; une virevolte, et il avait disparu, dans l'escalier. Ce qu'il a ramené, dix minutes plus tard, dans le creux d'une main précautionneuse, c'était un petit tas de boue, mélange de terre et de cendres mouillées. De cette offrande, à vrai dire, je n'avais rien à en faire et il était fort rare que Janmari soit à ce point inopportun. Dans cette boue, il y avait les fragments d'un pot d'argile qui m'avait servi de cendrier bien des années auparavant et qui s'était trouvé là, constamment, à quelques centimètres du lieu même de ce tapoter qui n'était que geste soulignant la portée du dire. Un jour, le cendrier avait été poussé malencontreusement et, tombant par terre, s'était cassé ; les tessons, je les avais mis dans la corbeille à papiers, corbeille qui était vidée chaque fois que le pain se faisait, le papier étant utilisé pour allumer les fagots. Une fois le four refroidi, Janmari s'y faufilait, raclait les cendres dans un seau et allait les verser sur des terrasses où, un jour, se ferait un jardin si, bien sûr, le voisin

propriétaire le voulait bien. Entre la chute du cendrier et le tapoter, cinq ou six ans avaient passé.

C'est dire que retrouver les tessons à l'endroit précis où ils avaient été jetés avec la cendre était *agir* de pure merveille qui m'a réconcilié avec ce tapoter que je soupçonnais depuis quelque temps de colmater la brèche, de faire occlusion, signe et signal cimentant une alliance louche de compromis.

Ceci dit, nous n'étions pas, pour autant, sortis de l'auberge.

Ce tapoter perçu par Janmari et venant délivrer de l'*agir* avait eu lieu loin de tout, et dans le temps, et dans l'espace ; le cendrier n'était plus *là* depuis longtemps et les tessons, de là, en étaient à une distance de cent mètres et plus.

Ce qui m'est arrivé, c'est qu'au lieu de *vériter*, radoter cette perle d'*agir*, ce fut de dire et de manière à orienter le vouloir du faire des uns et des autres. Tapoter loin de tout est devenu un geste traditionnel de cette ethnie singulière.

On voit bien qu'un tel dire est à contre-dire. Ce tapoter qui ne faisait ni signe, ni signal, *faisait* donc autre chose qui était de l'ordre du vouloir, ne serait-ce que voir ce qui, de ce tapoter, en adviendrait.

Autour de ces perles qui devenaient de culture – alors que la vraie avait été trouvée dans la nature – se formait une sorte de concept dénommé *coutumier* qui prenait comme la banquise.

Il y avait les attitudes et manières d'être traditionnelles agies par les uns et les autres et dont l'origine populaire était flagrante, ce qui ne les empêchait pas d'être quelque peu hétéroclites, et surgissait une sorte de carapace d'attitudes et de manières voulues : le coutumier, tout comme si cette ethnie nôtre se devait d'élaborer un ensemble homogène et cohérent qui aurait consistance de tradition.

Or, pour en revenir aux attitudes et manières d'être d'une ethnie quelque peu archaïque, elles semblent avoir un bien fondé qui leur vient d'antan et, plus précisément, de l'ancêtre fondateur, ses faits et gestes allant se réitérant de génération en génération.

Or, de cet ancêtre, nous en étions tout à fait démunis, à moins de situer Janmari comme l'étant. Et, bien souvent, il en a été ainsi. Autant dire qu'il devenait mythologique. De cette prérogative qui lui advenait, il ne semblait pas en être accablé, toujours aussi alerte et si peu disert, ne parlant, à vrai dire, pas du tout. Et, puisque j'étais proche, j'étais donc, de nous deux, celui qui parlait. Je parlais *de* lui ? Je parlais d'où j'étais, proche d'un gamin autiste, proche à le voir sans cesse. Et ça s'est dit et répété que Janmari était à *l'origine* de cette

tentative. Ceci pour dire, qu'il y a d'étranges coïncidences entre les Urubu ou les Bororo et ce nous-ci qui regroupait des individus d'origines disparates et, parmi ces coïncidences, celle-ci : qu'il leur fallait une origine à partir de laquelle s'ordonnaient les traditions.

Pour ce qui nous concerne, Janmari devenait l'Être alors que c'est ce dont il est dépourvu.

Il me faut en revenir à Pierre Clastres et à son étude des sociétés où l'institution politique est absente : « Si le pouvoir politique n'est pas une nécessité inhérente à la nature humaine, c'est-à-dire à l'homme comme être naturel (et là Nietzsche se trompe), en revanche il est une nécessité inhérente à la vie sociale. [...] En d'autres termes, il n'y a pas de sociétés sans pouvoir.¹⁴ »

J'ai beau lire et relire ces quelques lignes, il ne m'est pas facile de pénétrer dans ce que Clastres veut dire.

L'être naturel de l'homme ; l'homme, il ne peut s'agir que de l'être conscient d'être, ce qui va de pair avec la nécessité de l'Être, quelles que soient les légendes qui se disent.

La « nature » humaine ? C'est, pour ce que j'en pense, ce qui ne se dit pas ; c'est ce qui échappe au pouvoir du dire, la nature alors n'étant pas tout à fait ce que propose le dictionnaire : ce qui ne dépend pas de l'action de l'homme mais, plus précisément, ce qui échappe à son vouloir, ne serait-ce que vouloir dire.

A-t-il jamais existé des groupes humains qui n'étaient pas des sociétés ? Peut-être et pourquoi pas ? Mais la rupture intervient de par l'accès au dire, la société alors tramée est ce qui permettrait la persistance du groupe éclipsé de par le vouloir d'où le pouvoir procède. Ce qui peut se dire que vouloir est politique : il y va de vouloir du politique, le *du* étant le lieu de l'inextricable confusion. Tout un chacun, du politique en veut, cependant que tout vouloir devient ce que le politique attend qu'il soit.

Reste ce qu'il en serait de la « nature humaine » dépourvue de vouloir et dont l'*agir*, aussi complexe qu'il puisse être, n'est pas de vouloir, d'où ce pouvoir esquivé, et non pas par intuition ou par quelque intentionnalité sociologique plus ou moins inconsciente, quitte à penser que cette intentionnalité existe bel et bien, mais encore y faut-il une société existante ou en passe d'exister, ce qui nécessite l'existence du soy-disant ou, à l'inverse, la société tramée va « s'em-

14. Pierre Clastres, « Copernic et les sauvages », *La Société contre l'État*, op. cit., p. 21.

preindre » en soy ; n'empêche qu'à tout dire, il y faut de l'unquelque qui se dit être, l'Être alors étant à l'origine et disant/ayant dit et une fois pour toutes l'essentiel de ce qu'il fallait dire pour la gouverne de l'ethnie, ce dit de l'ayant-dit poussé quelquefois jusqu'à décrire des minuties scrupuleuses, d'où le Pouvoir s'instaure ou se trouve échancre, c'est selon, et quelque fois se dédouble chef et chaman recherchant l'accord.

Pour en revenir à cette ethnie nôtre, l'erreur toujours menaçante est de penser l'humain en personne et donc d'en revenir à la personne humaine, et le mauvais tour est joué, ne serait-ce qu'à dire que Janmari était à l'origine, même si, à l'évidence, il ne s'agissait là que d'une manière de dire, d'un stratagème qui me permettait une position quelque peu décalée. Mais, de ce stratagème, je n'en étais pas l'auteur ; à tout dire, il y faut quelque sujet, et parler *de*. Autrement dit, j'étais joué, ce dont je ne m'étonnais guère, la maldonne étant de dire.

Restait à tenter d'esquiver que la maldonne en arrive à la Malencontre, et ce, peut-être, grâce à la pratique des cartes, traces transcrites, où apparaissait quelquefois et comme à l'évidence, que l'*agir* advenait par d'étranges coïncidences entre ce qui agi l'était de par l'effet de notre vouloir, et ce qui, perçu, l'était de ce « point de voir » quelque peu commun aux enfants autistes.

Il apparaissait que les lignes d'erre traces de trajets dont tout projet semblait absent – l'enfant n'ayant plus à être supposé *vouloir* aller ici ou là – la trace en révélait que l'agir était réagir à ce qui, de « nous », laissait des traces, ces traces datant tout aussi bien d'il y a trois ans ou plus que de la veille ou du moment précédent ; ce qui éclairait d'un jour nouveau ce qu'il pouvait en être de nos « présences ». L'opportunité de ce que nous pouvions faire dans le moment y perdait son attrait dans la mesure où persistait le précédent. Il nous fallait laisser le pas à ces traces d'agir qui était de réagir et non pas à nous qui avions conscience d'être là en ce moment en train de faire ce que nous pouvions vouloir faire, qu'il s'agisse de crêpes ou du geste utile qu'il aurait fallu faire envers l'un ou l'autre des enfants là pour que...

Pour rappeler la « présence » de cet autre chose que nous-là-en-ce-moment dont l'existence semblait être prédominante pour ce qui concerne les enfants là, j'ai parlé du Nous dont on voit bien qu'il ne s'agissait pas de quelque instance inconsciente, n'ayant rien à voir avec tout ce qui peut être pensé ou ressenti sur le mode subjectif.

Autrement dit, le Nous n'était pas le contraire de l'Être, ni même comme j'ai dû le dire, l'autre pôle.

Dire que j'ai dû le dire, c'est évoquer la poussée des tournures du dire. Et on voit comment le Nous glissait à être une entité cachée dont Janmari était le prophète muet dont j'étais l'interprète.

Si j'exagère, c'est à peine : à être dénommé, le Nous se subjectivait. Cette embarquée était venue du fait qu'il me fallait être persuasif ; j'avais à lutter contre ce qui, de la part de tout un chacun, relevait du soy-se-disant et c'était à n'en plus finir, le rappel de l'existence du Nous étant le point le plus clair du vouloir de mon propre dire.

Restait que le Nous ne veut rien dire alors que l'Être a voulu dire, étant, à vrai dire, le vouloir même.

Le « Nous ne veut rien dire » risque fort d'être entendu à la manière dont on entend qu'un autiste, s'il ne dit rien, c'est qu'il ne veut rien dire, étant supposé vouloir, ne serait-ce que ne pas. Si bien qu'il nous faut interpréter ce qu'un geste veut dire et, à plus forte raison, un trajet, tout symbole étant signe de reconnaissance ou ce qui représente autre chose en vertu d'une correspondance analogique.

On voit jusqu'où peut aller cette nécessité de la reconnaissance et de l'analogie, action assimilatrice. Si le Nous ne veut rien dire, notre propre vouloir prend le relais, le souci du semblable pouvant passer pour une forme de respect ; respect du soi ou, à la limite, du soy, qui est l'Être.

Dire que par respect de l'Être, cet être qu'est Janmari respecté va l'être, c'est de l'Être qu'il s'agit et d'un mode qui ne reconnaît pas d'autre mode et ne perçoit que l'analogie, quitte à faire des efforts considérables de compréhension afin que rien n'échappe au pouvoir de l'Être.

À regarder nos cartes cependant que je lisais les récits des ethnologues, ou ces comptes rendus éclairaient la géographie de ces aires-ci et nous étions, ne serait-ce que quelque peu, cousins timides et à peine esquissés des Indiens, ou des Dogons et de bien d'autres ou, au contraire, apparaissait un aspect des choses – humaines – qui échappe aux ethnologues qui ne cherchent que les traces du semblable.

Revenons sur le point qui paraît essentiel à Pierre Clastres :

« [...] le pouvoir politique dont il s'agit ici, celui qui procède de l'innovation sociale, est le pouvoir que nous appelons quant à nous coercitif. [...] l'innovation sociale est peut-être le fondement du pouvoir politique coercitif, mais certainement pas le fondement du pouvoir non coercitif. ¹⁵ »

Nous voilà donc aux prises avec deux formes de pouvoir, mais ces deux formes, qui les distingue ? L'ethnologue. Et à partir de quoi ? De la manière dont le pouvoir s'exerce ou de ce qui est ressenti par les sujets ?

Mais le pouvoir le plus coercitif qui soit, si les sujets n'en connaissent pas d'autres formes, comment pourraient-ils le juger coercitif ? Il faut donc que ce pouvoir soit jugé d'ailleurs et qu'il soit supposé ressenti par l'Être – l'homme.

« [...] le pouvoir politique comme coercition ou comme violence est la marque des sociétés *historiques*, c'est-à-dire des sociétés qui portent en elles la cause de l'innovation, du changement, de l'historicité. Et l'on pourrait disposer les diverses sociétés selon un nouvel axe : les sociétés à pouvoir politique non coercitif sont les sociétés sans histoire, les sociétés à pouvoir politique coercitif sont les sociétés historiques.

[...] Comment et pourquoi passe-t-on du pouvoir politique non coercitif au pouvoir politique coercitif ? C'est-à-dire : qu'est-ce que l'histoire ?

[...] Mais qu'en est-il des sociétés sans conflit, celles où règne le "communisme primitif" [...] ne serait-ce point le pouvoir politique qui constitue la différence absolue de la société ? [...] Qu'un renversement complet des perspectives soit nécessaire – pour autant que l'on tienne réellement à énoncer sur les sociétés archaïques un discours adéquat à leur être et non à l'être de la nôtre.¹⁶ »

Certes, un renversement des perspectives peut être utile, mais si Pierre Clastres parle de révolution copernicienne, c'est toujours autour du même axe que s'opère la révolution : l'Être, même si la confusion apparaît quand il parle de l'être des sociétés archaïques et de l'être de la nôtre. On me dira qu'il s'agit d'un mode d'être et des modalités du pouvoir ; que ces modalités des deux pouvoirs possibles soient déterminées par l'histoire ou déterminantes de l'histoire qui s'amorce, le mode de pouvoir ayant basculé, mon propos n'est pas d'en décider.

Si je dis que pouvoir vient de vouloir et que vouloir nécessite la conscience d'être qui est conscience de l'Être, tout un chacun ayant alors quelque peu une histoire – il a été petit et il mourra –, le fait historique est donc lié à l'existence d'êtres conscients d'être. Reste à situer le communisme primitif avant l'histoire, ce qui suppose que tout un chacun, d'histoire, n'en a point, ce qui revient à dire qu'il n'a pas conscience d'être.

Et « communisme » apparaît sous un jour nouveau d'où ressort le commun, mot qui ne veut rien dire, n'étant en rien l'affaire du vouloir de l'homme ; il s'agit de nature.

15. *Ibid.*, p. 21.

16. *Ibid.*, p. 22-23.

Mais situer le communisme primitif avant l'histoire, c'est le situer dans le temps qui est la dimension de l'histoire.

Plutôt que de dire que le communisme primitif précède l'histoire, mieux vaudrait peut-être dire qu'il l'exécède, en tordant quelque peu le sens habituel du mot d'excéder, mais à peine; il y va de dépasser, de déborder, d'outrepasser et peut-être d'exaspérer.

Dire que le commun exaspère peut se dire en ce sens qu'il y va d'une attirance, d'une gravité à vrai dire exaspérante pour peu qu'elle soit ressentie et quelquefois comme une espérance dont tout un chacun ressent que son vouloir, s'exaspérant, n'y peut rien.

C'est donc ce terme de primitif, accolé à communisme, qu'il faudrait changer; mieux vaudrait dire: communisme infinitif – et non pas communisme à l'infinitif où il nous semblerait retrouver les modalités actuelles des communismes à la française, à l'italienne, à la russe ou à la chinoise. Parler d'infinitif, c'est parler d'un autre mode que le mode subjectif grâce auquel nous pouvons vouloir.

Si bien qu'avant le passage du pouvoir non coercitif au pouvoir coercitif, si tant est qu'il y ait eu dans l'histoire un passage de l'un à l'autre, il y aurait eu le passage du communisme infinitif au vouloir subjectif en quête de pouvoir, ne serait-ce que pouvoir faire et même pouvoir manger, le Pouvoir étant ce qu'est la vérité pour qui se demande ce qu'elle est.

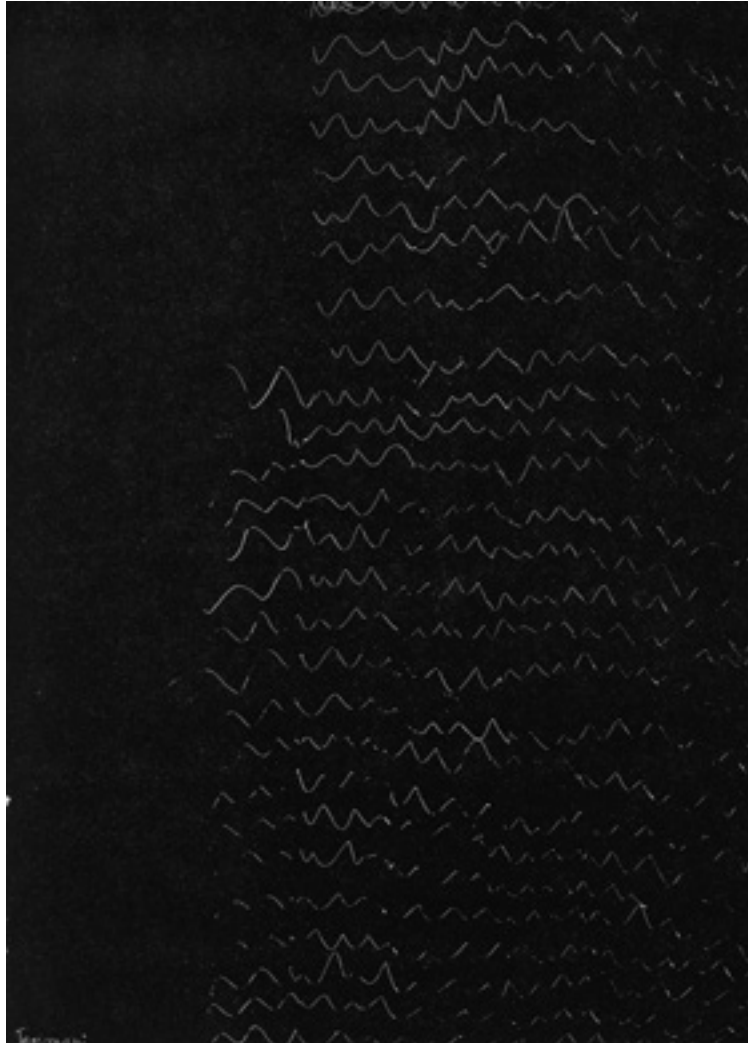
La nécessité de ce terme de politique accolé au pouvoir dans le propos de Pierre Clastres dès qu'il s'agit des sociétés humaines – et hors ces sociétés-là, dit-il, pas trace de pouvoir – pourrait se ramener à écrire: pouvoir voulu, pouvoir donné/pris.

À voir vivre les enfants autistes, il est clair que l'infinitif est un mode d'être qui existe; il n'est pas d'antan.

Ceci dit, ce mode infinitif peut être pris pour le mode le plus coercitif qui soit s'il est pensé sur le mode subjectif.

Pour en revenir à ce passage d'un pouvoir à l'autre, la société alors amorçant son histoire – ou s'amorçant de l'histoire se faisant –, il me semble y retrouver ce qu'il peut en être du « passage » de l'*agir* au *faire*.

Pour ce qui concerne cette ethnologie-ci, on comprend bien que ce passage, nous l'avons guetté. Pendant des années, nous avons cherché des indices, des traces,



Tracer de Janmari

des preuves que tel *agir* relevait, à coup sûr, d'un certain *vouloir faire*.

Il est fort probable que c'était là nous fourvoyer.

Le vouloir, c'est comme le pouvoir, le mode infinitif alors éclipsé, tout comme l'Être n'existe que sur un certain mode, qui n'est pas le mode d'être où le commun existe et il n'y a pas de « passage » du commun à l'Être.

Qu'un enfant jusqu'alors apparemment autiste et fertile en *agir* se mette à vouloir, c'est un événement qui peut arriver, qui arrive. Je dirais que pour ce faire notre propre vouloir en est toujours resté pantois.

Qu'il y ait, dans ces sociétés archaïques dont parlent les ethnologues, un certain non-vouloir concernant le Pouvoir, c'est possible. Il s'agirait alors d'un non-en-vouloir, « en » désignant quelque chose qui pourrait se produire et qui peut *se prévoir* ou *se pressentir*. Mais le dire propose une autre tournure : quelque chose qui, pressenti, peut l'être, le *Se* alors esquivé. Se retrouve la manière de dire de Pierre Clastres lorsqu'il parle du discours adéquat à l'être des sociétés archaïques et non à l'être de la nôtre, l'être alors, semblant être un mode qui se prête à la confusion ; s'agit-il de l'infinitif ou s'agit-il de l'être subjectif et conscient d'être ? Il ne peut s'agir de l'infinitif puisqu'il y a deux êtres, celui des sociétés archaïques et l'être de la nôtre.

À partir de quoi, c'est de l'Être qu'il s'agit, de l'homme, et non pas de l'humain, vocable qui concerne une espèce et non des formes de sociétés ou des modalités du Pouvoir qui, humain, le serait plus ou moins. Et Pierre Clastres le dit, s'en référant à la rectitude et à l'ampleur de la démarche de Lévi-Strauss, qu'il est temps de « changer de soleil ». Drôle d'idée, ou plutôt curieuse manière de dire même si le chapitre s'intitule « Copernic et les sauvages » ; Copernic n'avait pas changé de soleil ; il avait proposé de remettre le soleil à sa place ce qui remettait notre terre à la sienne.

Mais il se pourrait quand même que Pierre Clastres ait quelque peu raison.

Il y a peut-être quelque chose à changer, ne serait-ce qu'à propos de ce qui se pense ; que la terre tourne sur elle-même et donc comme qui dirait autour de son centre ne l'empêche en rien de tourner autour du soleil et que s'il est vrai qu'il y a la gravité de l'Être autour de laquelle nous tournons, il y a bel et bien ce autour de quoi l'Être tourne et qui ne se dit pas.

Si l'Être est ce qui s'évoque, tout ce qui peut être évoqué par l'être passé au subjectif et on connaît ce qui pourrait se dire le commandement des temps

modernes et au moins dans nos pays ; il faut tout parler et tout doit l'être ; l'Être doit tout à l'être dit ; l'être doit tout à l'Être dit. Et c'est plus qu'une recommandation : c'est un commandement et on dirait que tous les autres, dépités de n'être plus suivis, se sont concentrés dans celui-là.

Parler de soy – et tout parlé ne peut l'être que *de là* – nécessite une idée de l'Être.

Et l'ethnologue, serait-il Lévi-Strauss, dans sa quête de ce qu'il peut en être de l'Être chez les Bororo, les voit vivre. Il voit le village sans rues ; au centre la maison commune qui est la maison des hommes et il voit, disposées sur un cercle, les cases des femmes. De ce village, il en fait la carte. Dans ce mode d'être, il y voit – et n'y voit que – traces de l'Être.

Le fait est là ; le masculin est chez lui dans la maison commune et le féminin dans les cases réparties sur un vaste cercle.

Sur ces cartes, les trajets ne sont pas tracés. Nous avons carte blanche pour les supposer et nous y voilà comme chez nous.

Ce qui est d'ailleurs arrivé aux missionnaires avant que Lévi-Strauss ne passe par là. Ils avaient mis de l'ordre dans deux peuplades Bororo sur trois, disant les cases le long d'une rue et la maison commune reportée au bout de la rue, espoir d'église ? N'empêche que les Bororo en sont restés pantois et dépourvus du langage, désorientés au point que les enfants se sont mis à parler le langage des missionnaires. Lévi-Strauss ne dit pas combien de petits Bororo sont devenus missionnaires.

Son récit, ainsi résumé, fait fable, dont la morale est claire : laissez parler le Bororo.

Mais les trajets ?

À les regarder, s'ils avaient été tracés, on s'apercevrait qu'ils sont à l'évidence traces de projets ; s'y déchiffrerait ce que les uns et les autres, les faisant, pouvaient vouloir, ne serait-ce qu'aller de la maison commune où vivait l'élément masculin vers les cases où vivait l'élément féminin, quitte à en revenir dépité ou tout content.

Mais d'après le dire même de Lévi-Strauss, les Bororo ne se reproduisaient pas, allant rafler des enfants en très bas âge dans les peuplades lointaines, leur nombre restant ainsi constant.

Dans d'autres peuplades et d'après le dire des ethnologues, il arrivait que des enfants soient mangés. Par manque d'Être ou par excès ?

De même pour ce qu'il en est des enfants massacrés d'une manière ou d'une autre, de près ou de loin, ne serait-ce que lors des guerres récentes que nous avons vécues. Par manque d'Être, ou par excès ? Ils n'étaient pas consommés. Consumés, suffisait.

L'homme se reproduisant, de tels événements sans cesse se reproduisent. C'est qu'à vrai dire il se reproduit tel quel, mis à part les nuances des mœurs admises.

À ne lire dans ces traces, si elles avaient été tracées, que traces du vouloir, disparaît qu'elles ont peut-être un revers qui échappe au regard de l'Être.

À ne parler que de l'acquis, l'homme se faisant comme il est dit s'acquiert, l'homme se faisant de cet acquis. Acquérir, c'est s'approprier. Et ce que l'homme s'approprie, c'est lui tout d'abord, tout comme s'il était son bien. Se parlant, il se possède. Ce qui veut dire qu'à être possédé, chacun peut s'y attendre.

Que dit Lévi-Strauss ?

« La dimension des problèmes est telle, les pistes dont nous disposons si fragiles et ténues, le passé – par pans immenses – si irrévocablement anéanti, l'assise de nos spéculations si précaire, que la moindre reconnaissance sur le terrain place l'enquêteur dans un état instable où la résignation la plus humble le dispute à de folles ambitions ; il sait que l'essentiel est perdu et que tous ses efforts se réduiront à gratter la surface ; et pourtant ne rencontrera-t-il pas un indice, miraculeusement préservé, et d'où la lumière jaillira ? Rien n'est sûr, tout est possible donc. La nuit où nous tâtonnons est trop obscure pour que nous osions rien affirmer à son sujet ; pas même qu'elle est destinée à durer.¹⁷ »

Comment ne pas être solidaire ? « La résignation la plus humble le dispute à de folles ambitions. » Sauf que, pour nous, il ne s'agit pas d'enquêter. Les pans immenses du passé enfoui sont, pour nous, réduits à dix ou douze ans d'antan et quelquefois moins. Si ethnologie il y a, elle ne fait que s'esquisser.

Pendant que j'écris, quelqu'un qui n'est ni ethnologue, ni sociologue, ni psychologue a perdu le chemin qui mène à l'une des aires de séjour alors qu'elle campe aux abords d'une autre. Il a fallu lui faire une carte. Il se peut qu'elle

17. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine », 1955, p. 293.

se perde. D'ailleurs perdue, elle l'est, depuis qu'elle est arrivée, je ne saurai jamais par quelle inadvertance. Il s'agirait d'un stage, d'après ce qu'elle a pu dire et, dans le même dire, c'est de désir qu'il s'agissait. Il y a de ces mots qui sont comme des caramels, mais un caramel que tout le monde se repasserait, le même, que chacun mâchonne. De génération en génération et de vogue en vogue, l'Être s'orne de mots qu'il faut dire. Ils ont un certain attrait, tout comme il en était de ces morceaux de sucre roux qui pendaient au bout d'une ficelle accrochée à quelque solive, ou plus tard, à la suspension de l'éclairage au gaz.

Sur le terrain; ainsi parle l'ethnologue et à sa suite, bien d'autres. Il s'agit d'une enquête. Mais on voit la différence entre quêter et conquérir, et sinon conquérir, tout au moins acquérir et sinon des biens, des connaissances. C'est non seulement un droit mais un devoir. De quoi s'agit-il? De mieux se connaître, se, l'homme subjectif. Si c'est l'homme que l'ethnologue cherche, il le trouvera.

Mais le *terrain*? Il parlera de l'implantation des cases, des cultures, des récits qu'il sollicite, de ce qui arrive dans les périodes où les femmes ont leurs règles.

Mais le *terrain*? L'ethnologue parle des hamacs, des tombes, des ornements...

Reprenons le récit de Lévi-Strauss :

« On se doute que les Nambikwara ne savent pas écrire; mais ils ne dessinent pas davantage, à l'exception de quelques pointillés ou zigzags sur leursalebasses. Comme chez les Caduveo, je distribuai pourtant des feuilles de papier et des crayons dont ils ne firent rien au début; puis un jour, je les vis tous occupés à tracer sur le papier des lignes horizontales ondulées.

*Que voulaient-ils donc faire?*¹⁸ »

Dès l'abord – et mieux vaut distribuer du papier que des perles – la question qui se pose porte sur le vouloir du faire. Réponse – cette réponse n'est pas donnée par les Nambikwara; elle est d'évidence :

« Je dus me rendre à l'évidence : ils écrivaient, ou plus exactement, cherchaient à faire de leur crayon le même usage que moi... »

Où se voit que dans la connaissance de l'autre prédomine la reconnaissance – de soy – qui est d'évidence.

Peu importe les zigzags tracés sur lesalebasses : ces lignes ondulées sont interprétées d'emblée :

« [...] le même usage que moi, le seul qu'ils puissent concevoir... »

18. Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, op. cit., p. 339. Les citations qui suivent sont tirées des pages 339 à 345.

Propos péremptaires.

Or ces lignes ondulées et ces zigzags sont d'*agir* et la main de Janmari en est fertile pour peu que le terrain soit proposé. Je n'ai jamais pensé qu'il y ait une once de *vouloir faire comme* dans ce tracer, à partir de quoi ce tracer devient trace d'autre chose que de moi.

« Le seul – usage – qu'ils puissent concevoir, car je n'avais pas encore essayé de les distraire par mes dessins. »

Où se voit le maître et ces grands enfants qui sont, à vrai dire, quelque peu demeurés.

« Pour la plupart, l'effort s'arrêtait là. »

L'effort ? On croirait lire une de ces appréciations qui abondent sur les carnets grâce auxquels les parents peuvent lire ce que l'enseignant pense de leur progéniture : « ne fait guère d'efforts... »

Ce qui pourrait se dire que, de ce qui lui est proposé, l'enfant s'en fout. Mais poursuivons le récit de l'ethnologue :

« L'effort s'arrêtait là ; mais le chef de bande voyait plus loin. »

Ce que l'ethnologue voit, c'est l'autre ; et il ne tient pas à voir autre chose.

« Seul sans doute, il avait compris la fonction de l'écriture. Aussi m'a-t-il réclamé un bloc-notes et nous sommes pareillement équipés quand nous travaillons ensemble... »

Le chef de bande a-t-il réellement (ré)clamé quoi que ce soit ? Peut-être a-t-il fait un geste vers le bloc-notes, la compréhension de l'ethnologue alors grande ouverte.

« Il ne me communique pas verbalement les informations que je lui demande, mais trace sur son papier des lignes sinueuses et me les présente comme si je devais lire sa réponse... »

Pourquoi pas ?

Reste que ce que dit l'ethnologue est une interprétation. Il est évident que, pour lui, elle est la seule possible ; pas l'ombre d'un doute tant l'emporte la conviction du *vouloir faire comme*.

« Lui-même – il s'agit du chef de bande – est à moitié dupe de sa comédie... »

Apparaît que dans le vouloir du Nambikwara, il y a du louche et l'intention de duper. Mais, pour l'ethnologue, cette duperie doit être un des éléments du réciproque. Il ne faut pas oublier que, dès l'abord, l'ethnologue-colporteur fait

étalage de la verroterie qu'il amène pour amorcer l'échange ; or il est évident qu'échanger des vérités ancestrales contre des petites billes de verre amorce une duperie qui, de par l'effet de miroir, va se reporter sur le pouvoir de l'autre ; ainsi se rétablira la balance de la conscience dont l'ethnologue n'est pas démuné.

« Chaque fois que sa main achève une ligne, il l'examine anxieusement *comme si* la signification devait en jaillir... »

La signification : nous y voilà. Il y a de l'anxiété et du *comme si* et de la signification. À la clef du récit, le *comme*. Le morceau de l'ethnologue est écrit en clef de *comme* et sa portée en est prétracée. Cette portée, c'est le terrain.

Tout à fait au début de notre démarche, il m'est arrivé de parler de *neumes*, manière archaïque de notation du plain-chant, avant que ne soit découvert l'usage de la portée et qui évoque de courtes mélodies qui se vocalisent sans paroles.

« Comme si la signification devait en jaillir, et la même désillusion se peint sur son visage. Mais il n'en convient pas ; et il est tacitement entendu entre nous que son grimoire possède un sens que je feins de déchiffrer... »

Cet « entendu tacite » est surprenant. Deux voix se taisent. L'ethnologue les prend, toutes les deux, sans vergogne. Ce que le chef ne dit pas, l'ethnologue le devine, et il se prouve qu'il est tombé juste.

« Le commentaire verbal suit presque aussitôt et me dispense de réclamer les éclaircissements nécessaires.

Or, à peine avait-il rassemblé tout son monde qu'il tira d'une hotte un papier couvert de lignes tortillées qu'il fit semblant de lire et où il cherchait, avec une hésitation affectée, la liste des objets que je devais donner en retour des cadeaux offerts... »

Offerts par les Nambikwaras ; mais si, dès l'abord, le colporteur avait offert sa verroterie, les cadeaux des Nambikwaras cadeaux n'étaient plus.

« Cette comédie se prolongea pendant deux heures. Qu'espérait-il ? Se tromper lui-même, peut-être ; mais plutôt étonner ses compagnons... »

Il y a comédie ? Mais qui a distribué les rôles ?

Qui suppose qu'à faire un geste vers le bloc-notes, le chef de bande a « dit » en vouloir un pareil, lui aussi ? Et pour faire *comme*, c'est-à-dire pour prendre des notes ? Et si tout cet échafaudage de suppositions – qui sont de supposer du semblable – ne reposait que sur des faux-semblants, l'ethnologue se leurrant ?

Et si ce bloc-notes – prétendument réclamé par le geste du chef de bande – était, en réalité, quelque chose qui importunait le Nambikwara ? Combien

de fois ai-je vu Janmari – autiste il est vrai et pas Nambikwara – palpiter de la main vers quelque chose et c'est le même geste par lequel se manifeste l'attrait ou la répulsion, c'est selon.

À partir de quoi, le bloc-notes étant donné, sur la page apparaissent ces lignes sinueuses, embryon d'écriture mal formée, se dit l'ethnologue et c'est tout à fait vraisemblable.

Reste à prendre cette page du bloc comme *terrain* et non pas, *a priori*, comme une preuve de l'existence d'un autre qui fait semblant de faire comme, la duperie finale – à savoir une demande peut-être exorbitante de cadeaux – ricochant en fin de compte, ou en fin de conte, comme on voudra.

Mais cette fin en est au début et dès l'abord.

Mais l'ethnologue poursuit sa réflexion :

« Un indigène encore à l'âge de pierre avait deviné que le grand moyen de comprendre, à défaut de le comprendre [le symbole], pouvait au moins servir à d'autres fins. »

Propos curieux ; l'indigène – encore à l'âge de pierre – comprenant qu'il ne comprend pas, se dit que de ce moyen s'il n'en voit pas la fin, il se pourrait que ça soit au moins le bon truc pour en duper l'ethnologue. Et cette fin, c'est quoi ? Ni plus, ni moins que l'écriture en tant que symbole ; l'ethnologue le dit :

« Son symbole avait été emprunté tandis que sa réalité demeurerait étrangère. »
Et là, l'ethnologue est sur *son* terrain.

Mais cette « mystification dont il venait à son insu d'être l'instrument », l'ethnologue la rumine au point qu'il n'en dort plus.

Il prolonge sa réflexion :

« Il faut admettre que la fonction primaire de la communication écrite est de faciliter l'asservissement. »

Ceci après un long détour dans l'espace et le temps chez les Grecs, les Romains, les Égyptiens, les Sumériens et les Chinois.

La culture est aussi son terrain. Aux perles de l'abord il n'y pense plus.

« Si l'écriture n'a pas suffi à consolider les connaissances, elle était peut-être indispensable pour affermir les dominations. [...] La lutte contre l'analphabétisme se confond ainsi avec le renforcement du contrôle des citoyens par le Pouvoir. Car il faut que tous sachent lire pour que ce dernier puisse dire : nul n'est censé ignorer la loi. [...]

En accédant au savoir entassé dans les bibliothèques, ces peuples se rendent vulnérables aux mensonges que les documents imprimés propagent. »

Il faut alors reconnaître que le savoir lire/écrire n'est que le prolongement transcrit du savoir dire.

Il faut remonter à la source et voir que Pouvoir procède du vouloir et que si l'écriture affermit les dominations, le dire crée l'assujettissement. À partir de quoi on ne s'y retrouve plus, l'être conscient d'être de par l'empreinte des formes verbales étant le seul être au monde capable de se penser libre et d'apprendre à écrire. Nul n'est censé ignorer la loi, sauf que pour ce qui concerne la loi primordiale, celle dont le langage s'instaure, tout un chacun, parlant, l'ignore, vulnérable alors aux mensonges et aux vérités, c'est selon.

De ce long détour dans l'espace et le temps, l'ethnologue, après avoir buté sur la ruse du chef de bande Nambikwara, nous fait part de sa perplexité : et si l'écrire avait un envers ? Si cette propagation de l'instruction qui, dans son intention proclamée, est de libérer de l'ignorance, était, en fait, un instrument d'exercice du Pouvoir ?

Ainsi va la Malencontre, insatiable et friande de bonnes intentions.

Cette quête de l'ethnologue envers les ethnies défuntes ou moribondes fait pitié. Tristes sont les tropiques. Chargé de mission, ce qu'il quémande, c'est de mieux connaître l'Être ; pourquoi ? Parce que ça pourrait nous servir ? Nous risquons d'avoir quelque peu mauvaise conscience de ce ravage dont nous sommes les auteurs, nous, les rejets de peuples pourvus. Une ethnie qui meurt, c'est comme une espèce qui disparaît.

Restent les musées qui sont bien souvent plus tristes que les cimetières parce que dérisoires.

Restent les écrits de l'ethnologue.

Pour ce qui nous concerne, restent ces *traces* sur une carte à graver.

Ou nous n'y voyons qu'une esquisse avortée d'un vouloir faire comme.

Ou il s'agit d'une trace de ce qui pourrait se dire la « face » a-symbolique d'être humain, face cachée au point qu'on ne la voit jamais.

L'asymbolisme n'existe guère que dans la nomenclature de ces déficits qui se remarquent chez des enfants « déficients ».

Si au lieu de parler de « déficience », nous disons « étrangeté », les voilà étranges, alors que c'est « étrangers » qu'il faudrait écrire.

Ce mot d'étranger résonne comme un infinitif. Échanger nous est possible. Mais étranger ?

À la fin de son récit, l'ethnologue s'explique :

« J'avais voulu aller jusqu'à l'extrême pointe de la sauvagerie, n'étais-je pas comblé par ces gracieux indigènes que nul n'avait vus avant moi [...] aussi proches de moi qu'une image dans le miroir [...] »

« Je pouvais les toucher, non pas les comprendre [...] que je parvienne seulement à les deviner et ils se dépouilleront de leur étrangeté [...] »

Ils ne *se* dépouillent pas ; ils en sont dépouillés, le *se* étant un lieu propice aux confusions.

Ne restent que les dépouilles d'une semblabilité monotone. Les oripeaux d'une étrangeté derrière lesquels l'homme s'est vu.

Alors, dit l'homme-ethnologue :

« [...] j'aurais aussi bien pu rester dans mon village.¹⁹ »

Et c'est vrai ; pour tant faire que de ne voir que ce qui peut se voir, c'est toujours de soy qu'il s'agit.

« À l'extrême pointe de la sauvagerie, n'étais-je pas comblé par ces gracieux indigènes que *nul* n'avait vus avant moi... »

C'est dire à quel point c'est bien de l'homme-que-nous sommes qu'il s'agit : *nul* d'entre-nous et de ces pays-ci et de maintenant, bien sûr.

L'extrême pointe de la sauvagerie n'est pas assez acérée pour griffer le train du miroir.

Un *tracer* de la main de Janmari, main munie d'une pointe à graver, et voilà le tain du miroir qui offre, à qui veut bien le voir, une éraflure remarquable.

Il est vrai qu'il est de l'autre côté du miroir et qu'il existe sur un mode d'être asymbolique ; ce qui n'est peut-être pas le cas pour les sauvages.

À l'extrême pointe de ce mode d'être ou plutôt de par cette pointe, des lignes sinueuses que nous ne prenons pas pour quelque simulacre d'écrire.

Et il faut bien que le hasard s'en mêle, sinon ce livre serait à n'en plus finir, et vériter c'est radoter.

¹⁹. *Ibid.*, p. 383-384.

D'ethnologue en biologiste. Que dit le biologiste? « La cause de tous nos malheurs est l'agir inhibé...²⁰ »

De quoi me faire dresser les oreilles. C'est qu'à l'*agir*, j'y tiens. C'est un des grains durs du chapelet de *vériter* que je radote. Inhibé? Défense et prohibition, freinage et interdit.

L'asymbolisme est un mot qui fait partie de la litanie des vocables qui désignent des déficiences; déficience par rapport à ce qu'il en est de nous.

Si, au lieu de parler de déficience, nous parlons d'étrangeté, il s'agit donc pour nous d'*étranger*.

Ce qui est, comme *vériter*, un infinitif qui n'existe pas.

Quel dommage; il évoquerait cette autre gravité d'où l'agir advient, échanger n'étant plus le maître-mot; d'où un changement de *terrain*. D'écouter le biologiste, il m'a semblé évident qu'il confondait dans son propos *agir* et *vouloir* qui, certes, inhibé, ne manque pas de l'être; c'est donc de l'Être qu'il s'agit, subjectivé, déçu, meurtri, furieux de ne pas *pouvoir*; où s'amorce la Malencontre.

Vériter c'est dire: en juillet 1967 et tous les mois suivants, Janmari tournait et si je dis: sur lui-même, j'impose un axe qui est le mien, ce « lui » n'étant d'ailleurs que de moi, et pas du tout d'ailleurs. Tourner ainsi, à longueur d'heures et de semaines c'était de l'agir inhibé?

Ça serait vrai si c'était moi qui me mettais à agir ainsi, et ça serait faire ce que je peux si j'étais dans un cachot. Ce qui est inhibé, ça n'est pas l'*agir*. C'est nous qui l'étions, « inhibés »: nous ne savions que vouloir.

Nous ne savons que vouloir. Il faut entendre tous les sens de cette phrase. D'où la tâche singulière de cette ethnie nôtre.

Nous ne savons que vouloir.

Drôle de mot que ce *que* qui borne ce dont nous sommes capables, mais qui indique aussi le quoi du vouloir.

Nous ne savions que vouloir.

Et puis nous nous sommes mis à garder traces, ne serait-ce que des trajets. Le *terrain* devenait vitre; celle du miroir.

20. Henri Laborit, entretien radiophonique non daté.

Autant de traces, autant d'éraflures dans le tain.

Dix ans de cette pratique, et je peux dire : « Nous ne sommes capables que de vouloir, ou quasiment. » Et ce quasiment n'est pas rien qui évoque que l'*agir* proprement dit est du ressort d'un mode d'être asymbolique qui n'est pas inhibé, mais privé de ce qui lui permettrait d'avoir « lieu », d'avoir terrain.

Mais sommes-nous, à vrai dire, inhibés ?

Encore faudrait-il qu'une once de vouloir nous pousse, cette poussée freinée parce que prohibée.

À vrai dire, il n'en est rien.

Aucun vouloir ne nous pousse, sinon de celui de voir du semblable, et c'est vouloir faire signe qui nous advient, ou vouloir comprendre.

Comprendre, alors qu'il faudrait respecter l'écart, et donc *étranger*.

Encore un grain de *vériter*.

Été 1968, Janmari dormait, l'une d'entre nous proche. Deux heures du matin. Janmari assis sur son lit ; grands coups de tête dans le mur.

Main tendue de la présence proche alors tirée dehors ; nuit noire. Pour caler la chèvre à bois, dans la matinée, G. avait pris une pierre dans une murette, pour caler la patte de l'X qui faisait boiter la chèvre quand on sciait. Janmari se précipite, enlève la pierre de là-dessous, la remet, dans la murette, là où elle avait été prise. Retour, désarroi disparu ; sommeil.

Qu'un tel dire, je le retrouve affublé de toutes les défroques de ce qu'il peut vouloir dire et signifie, je ne peux que m'y attendre.

À croire que *vériter*, c'est épouvantail. Cette face-là de ce qu'il peut en être d'être humain doit, semble-t-il, rester cachée.

Tout comme si, alors que des peuplades archaïques avaient eu quelque intuition de la Malencontre du Pouvoir, le Pouvoir – de l'homme – avait quelque intuition de ce qui, pour lui – en tant qu'Être –, serait malencontreux.

