

## « FRANCHIR LES FRONTIÈRES ? OU AVOIR DE NOMBREUX CHEZ-SOI ? »

**Zygmunt Bauman**

**Editions Kimé | *Tumultes***

2005/1 - n° 24  
pages 79 à 89

ISSN 1243-549X

Article disponible en ligne à l'adresse:

-----  
<http://www.cairn.info/revue-tumultes-2005-1-page-79.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Bauman Zygmunt, « « Franchir les frontières ? ou avoir de nombreux chez-soi ? » », *Tumultes*, 2005/1 n° 24, p. 79-89. DOI : 10.3917/tumu.024.0079  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Editions Kimé.

© Editions Kimé. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

## « Franchir les frontières — ou avoir de nombreux chez-soi ? »\*

Zygmunt Bauman

*On vous a demandé de prononcer le discours d'ouverture de la prochaine conférence de l'EASA<sup>1</sup> : « Traverser les frontières catégorielles. La religion comme politique / la politique comme région » qui se tiendra à Cracovie l'an prochain. Que pensez-vous de cette invitation, vous, dont le champ n'a guère à voir avec l'anthropologie sociale ?*

Z. B. : Le sujet de la conférence est la traversée des frontières catégorielles. J'ai sans doute été invité en qualité de transgresseur notoire, d'objet d'observation pour anthropologues enquêtant sur l'habitude qui se répand de traverser les frontières... Mais restons sérieux : j'ignore à quelle discipline universitaire établie mon travail se rattache, et je m'en soucie, à vrai dire, fort peu tant qu'il reste proche de l'expérience humaine et qu'il lui parle. Toutes les « sciences humaines » sont des abstractions procédant de cette expérience, et l'identité de chacune d'entre elles découle des directions différentes qu'elles prennent : ces divergences s'amplifient et se renforcent au fur et à mesure que se développe le processus d'abstraction. La distance entre des lignes issues d'un même point central s'accroît en proportion de leur distance au centre. C'est ainsi que

---

\* Entretien réalisé par Marian Kempny et publié dans *Easa Newsletter*, n° 25, octobre 1999.

1. European Association of Social Anthropology.

plus une discipline universitaire devient spécialisée et s'éloigne de l'expérience dont elle est issue, plus les différences entre les disciplines semblent prononcées. Inversement, l'identité des disciplines ne peut être établie et défendue de façon probante qu'une fois coupé le cordon ombilical qui les relie à l'expérience humaine dans son rapport au monde, puis lorsque cette expérience a été congédiée et oubliée au fur et à mesure que la discipline arrive à maturité.

Voilà de quoi réjouir la recherche qui lutte pour sa reconnaissance par la communauté scientifique et brigue le prestige universitaire qui, comme nous le savons, tend à être accordé aux départements en fonction de leurs résultats aux tests de conformité. Mais c'est une moins bonne nouvelle pour l'expérience humaine et ceux qui la portent, luttant pour lui conférer un sens dont elle manque trop souvent. Ainsi, pour le meilleur ou pour le pire, nous sommes tous confrontés à un choix entre deux allégeances, qui l'une et l'autre exigent loyauté et ne sont pas faciles à concilier.

Il y a eu une longue période dans l'histoire des sciences humaines, période qui pour certains d'entre nous n'est pas encore achevée, où le souci de la « pureté scientifique » exigeait que les liens avec l'expérience humaine fussent rompus (ou plus exactement le lien avec le langage utilisé pour la relater). Une telle conviction était d'autant plus forte qu'elle découlait de considérations autres que strictement universitaires. A l'ère de l'*engineering* social massivement centré sur l'État, on attendait des sciences sociales (et les praticiens l'espéraient) qu'elles informent les actions des « despotes éclairés » à tous les degrés de la hiérarchie du pouvoir : actions par nature centrées sur la manipulation d'attributs précis de la réalité sociale — des variables individuelles, des catégories, des indices. Ce type de « demande sociale » est en train de faiblir et de disparaître même en ces temps de dérégulation et d'individualisation continuelles, cela pour des raisons trop complexes pour être discutées ici à fond. D'une manière ou d'une autre, la longue romance orageuse entre la sociologie ou l'anthropologie et les pouvoirs en place traverse un moment difficile. Le fait qu'il existe d'autres praticiens de la discipline entraînés à l'usage d'armes datant de l'ère de l'*engineering* social et institutionnalisées à l'intérieur des structures académiques existantes, est la seule « base sociale » qui reste pour les divisions universitaires et les

frontières soigneusement gardées entre les disciplines scientifiques. Cette base, c'est certain, est assez forte pour prolonger les vieilles habitudes pendant encore un certain temps. Mais, pour utiliser l'expression d'Ulrich Beck, beaucoup de ces habitudes et de ces routines font dès à présent l'effet de zombies : elles sont vivantes, mais mortes, et seul notre conditionnement nous empêche de remarquer à quel point elles sont mortes. Cela nous empêche aussi de percevoir une autre « demande sociale », qui n'est pas nécessairement nouvelle, mais qui, longtemps minimisée et négligée, va croissant et réclame une prise en compte adéquate. Cette autre demande est issue des mêmes processus qui ont mené à la perte d'intérêt pour le grand *engineering* social et à la lente disparition des agences susceptibles de le mettre en œuvre et qui sont disposées à le faire. Pour être bref : cette demande a sa source dans le remplacement de la politique avec un P majuscule par la « biopolitique » et dans la reformulation des questions publiques en problèmes privés. Peu importe que nous soyons ou non déjà *de facto* les individus *que nous devons ou devrions être*, car nous avons déjà tous été, pour ainsi dire, officiellement engagés comme individus *de jure*, obligés de résoudre les problèmes de la vie en utilisant nos propres ressources et jetés dans une situation où il n'y a plus d'autres ressources disponibles.

Nous nous retrouvons ainsi à la case départ, dans cette question de la vie quotidienne qui enserre étroitement les acteurs individuels. C'est un tissu dont tous les fils sont inextricablement emmêlés. Les praticiens des disciplines relevant des sciences humaines savaient naguère les séparer avec une grande habileté et sophistication. On ne peut aujourd'hui les démêler sans déchirer le tissu... Il n'y a ni lignes de divisions nettes, ni substances « purifiées ». Et le pari sur la survie et tous les efforts et le souci humains portent sur la réfection de ce qui a été ou est encore déchiré, sur la reconnexion, la découverte de liens manquants ou cachés et leur mise à l'abri pour les préserver de la déchirure qui menace toujours.

La vocation des sciences humaines est je crois d'aider les individus *de jure* dans leur lutte pour devenir des individus *de facto*. Je ne plaide pas la cause de « l'interdisciplinarité », qui me semble un terme fallacieux et trompeur : c'est en effet un concept qui légitime de façon oblique ce qu'il a manifestement l'intention de défier et de démanteler. Je dirais plutôt que nous

broutons tous la même herbe, et que le fait de se trouver sur un terrain commun précède toutes les spécialisations plutôt qu'il ne résulte d'initiatives de coopération. Ce qui est commun à tous dépasse les divisions et la tâche n'est pas d'y retourner mais d'en finir une fois pour toutes avec le besoin maladif de quitter le terrain commun.

*Poursuivons avec une question sur vos liens avec l'anthropologie sociale. Peut-être devrions-nous retourner à ce propos à votre intérêt pour la culture. Votre livre Culture as Praxis a rencontré un large écho (il y a eu récemment une nouvelle édition chez SAGE), mais pas auprès d'un public d'anthropologues. En même temps, votre dernier livre en polonais qui est sorti avant que vous n'ayez eu à quitter la Pologne pour plusieurs décennies avait pour titre : Culture and Society. Seriez-vous d'accord pour dire que votre intérêt pour l'anthropologie remonte à vos racines intellectuelles polonaises ?*

Z. B. : Comme d'autres auteurs, je suis la dernière personne à qui il faut poser des questions sur son *pedigree* ou sur la logique de son travail. Mais je pense que vous avez raison de faire remonter mon « biais culturel » à mon éducation dans la tradition humaniste polonaise. Dans cette tradition en effet, la culture occupait le premier plan, plus importante peut-être que tout autre aspect de la vie ; et dans cette tradition, la société était la culture — à la fois l'atelier de la culture et sa production continue. Il est d'une importance extrême que les deux professeurs qui m'étaient les plus proches, Julian Hochfeld et Stanislaw Ossowski, voyaient la sociologie au premier chef comme un service rendu à « l'homme commun », vu à la fois comme produit et producteur de culture. A l'Université de Varsovie en 1966, il nous semblait tout naturel de définir la mission de la « Chaire de sociologie générale » comme mission de recherche sur « l'anthropologie de la société polonaise ». Si vous feuillotez les numéros des principales revues de sociologie en Pologne à l'époque, y compris *Sociological Studies*, que j'ai eu l'honneur de diriger, vous y trouverez bien plus d'entrées « culturologiques » qu'il n'en figurait dans la plupart des revues

occidentales de l'époque, et une « orientation culturelle » remarquable dans la majorité des autres articles.

*Est-ce pour cela qu'à cette époque, l'anthropologie – avec ses figures marquantes et ses traditions de pensée – a constitué l'une des influences les plus importantes dans votre développement intellectuel ? En particulier, en ce qui concerne votre théorie de la culture, où en chercher l'origine ?*

Z. B. : Je crois que cela découle de ce que je viens de dire : il serait difficile et vain d'isoler des influences particulières et d'identifier des tournants. Dans ma carte du monde humain, aussi loin que va ma mémoire, la culture a été présente, pour ainsi dire, comme réalité factuelle ; non pas comme un hôte à inviter et encore moins comme un étranger devant être présenté. Les écrits d'anthropologie culturelle faisaient évidemment partie de mes lectures à côté de textes sociologiques, et je ne me souviens pas d'avoir utilisé des cahiers différents pour prendre des notes. Il n'y a pas eu de « chemin de Damas » dans ma vie universitaire ; il semble que j'aie été à Damas avant d'entamer mon voyage intellectuel. Mais, s'il faut localiser le « moment de la révélation », j'imagine que la rencontre avec les *Carnets de prison* d'Antonio Gramsci a été ce qui s'en rapproche le plus. Il s'agit là de la réécriture la plus radicale de la sociologie en termes d'études culturelles que j'aie jamais rencontrée.

*Pourquoi Gramsci a-t-il été si important ? Pourquoi pensez-vous que ce fut là le tournant dans votre théorisation de la culture ?*

Z. B. : Je veux dire que cette rencontre a été un tournant au sens biographique, non au sens historique. Cela s'explique par mon itinéraire même ; quand j'en suis venu à Gramsci, mon bagage était essentiellement la théorie marxiste, avec son déterminisme historique, ses fortes structures, l'idée de nécessité historique. Et soudain, Gramsci écrivant de l'intérieur de la tradition marxiste, renversait ces murs solides, intacts, et il montrait que ce qui était vu comme un cadre rigide était fluide,

liquide, fait de transmutations culturelles. Inutile de dire qu'un tel point de vue m'a permis une approche absolument nouvelle de la compréhension et de l'analyse de la réalité sociale. Gramsci m'a immunisé une fois pour toutes contre l'espérance naïve que les phénomènes culturels pourraient être construits en termes de systèmes, de structures, de fonctions, de modèles de boules de billard...

*J'imagine que votre conception de la culture comme processus créatif continu a pris là ses racines, mais il a également beaucoup en commun avec les transformations subies par la notion anthropologique de culture. Pourtant cette approche de la culture en évolution est exposée au même type de critique que celle que vous avez lancée contre la théorie sociologique postmoderne actuelle, si mal équipée pour traiter des mutations profondes de la société d'un monde en cours de globalisation. Quel conseil donnez-vous : que faire de la culture à présent que nous sommes tous « des sédentaires en voyage » (pour utiliser la formule de James Clifford) ?*

Z. B. : Vous m'avez posé une question à propos de mes « influences intellectuelles ». C'est de la théorie de Lévi-Strauss que j'ai appris à penser la culture comme une activité de structuration plutôt que comme une structure ; comme une « matrice de permutations ». J'en suis arrivé à penser que la culture existait seulement dans ses permutations, en faisant et défaisant des distinctions, en liant et déliant des connexions. La culture est un conteneur de possibilités essayées, rejetées, recyclées sous des formes toujours modifiées ou bien encore en attente d'utilisation. La culture est une *activité* — et non pas une collection de curiosités ; elle n'est ordonnée ni sur le modèle d'un musée, ni sur celui d'un réseau ferroviaire.

Notre expérience partagée a dû rejoindre l'intuition de Lévi-Strauss, selon laquelle il nous fallait d'abord devenir des « sédentaires en voyage » ou, comme l'a dit Michael Benedikt, « des nomades qui restent continuellement en contact », pour que cette image de la culture gagne en crédibilité, qu'elle suscite moins de perplexités et de susceptibilités chez les sociologues qu'elle ne l'avait fait dans le passé. Permettez-moi d'ajouter que

Lévi-Strauss ne nous a guère aidés à éclaircir ce qui était nouveau et durable dans sa réinvention de la culture, et il a gaspillé son temps et le nôtre dans la querelle stérile entre synchronie et diachronie. Le terme de « processus culturel » est un pléonasmе car il n'y a pas de culture qui ne soit un processus. La culture signifie un mélange continuuel des probabilités, une remise en place de la probabilité pour que certains schémas et certaines formations émergent aux dépens des autres. Les modèles structurels de « systèmes culturels » ne sont que des instantanés qui cachent plus qu'ils ne révèlent de la nature du phénomène qu'ils prétendent représenter. La culture vit par de continuels assemblages et désassemblages d'agencements partiels ou locaux. Tourbillon ou tournoiement sont sans doute des métaphores plus appropriées que « structure », un concept qui suggère des images de grilles ou de cages.

Avant tout, il y a une difficulté technique qui vient s'ajouter aux doutes théoriques : la création de structures est un effort qui consomme du temps et à une époque « du court terme » comme la nôtre, où les créations culturelles (comme le dit George Steiner) sont calculées pour le maximum d'impact et une obsolescence instantanée, il y a des chances pour que la création d'un schéma et sa représentation comme structure s'auto-reproduisant, prennent plus qu'une vie entière. Aujourd'hui, les configurations culturelles tendent à se défaire aussi vite qu'elles se sont constituées et les résultats anthropologiques sur les structures découvertes risquent d'être en retard sur la réalité sociale qu'ils tentent en vain d'appréhender. Il me semble que, pour des raisons à la fois théoriques et techniques, l'étude de la culture ferait mieux de se concentrer sur l'algèbre de la matrice culturelle plutôt que de se lancer dans un inventaire des permutations les plus courantes. Quoi qu'il en soit, mieux vaut montrer l'exemple que prêcher. C'est ce que prouvent les évolutions contemporaines des « *cultural studies* » britanniques.

« *Aujourd'hui, nous sommes tous en mouvement* » : c'est une phrase extraite de votre livre *Globalization. The human consequences*<sup>2</sup>. *En mouvement, vous l'êtes depuis*

2. En français : *Le Coût humain de la mondialisation*, Hachette, 1999.



*pas mal de temps. Votre exil de Pologne à la fin des années 1960 a-t-il rapproché votre point de vue intellectuel de celui de l'anthropologue, ravi de sa marginalité lorsqu'il est face à ses sauvages ? Votre intérêt pour les étrangers et les outsiders habitant notre monde qui va, dit-on, en rétrécissant, fait-il de vous un membre de la « tribu des anthropologues » ?*

Z. B. : Encore une fois, la question semble avoir été envoyée à une mauvaise adresse. Ce que vous suggérez me paraît raisonnable mais je ne saurais aller plus loin ; mon opinion n'est pas supérieure à la vôtre et peut-être est-elle plus susceptible d'être partielle. Je ne sais pas si cela s'applique à mon cas, mais dans la mesure où j'étudie cette sorte de phénomènes, je conviens avec vous qu'il existe clairement des affinités électives [*Wahlverwandtschaft*] entre la condition de l'exilé et la vocation d'anthropologue. Bien que ce qui est destin dans le premier cas soit tâche dans le second. Mais il y a davantage à dire : il existe une affinité élective entre les deux caractères et les modalités existentielles de la culture contemporaine ; c'est une conjoncture qui fait de notre expérience des deux états une perspective de connaissance privilégiée dans l'effort de débrouiller les mystères de la culture. Dans une interview récente, le plus grand écrivain espagnol vivant, Juan Goytisolo a rappelé que, une fois que l'Espagne eut accepté, au nom de la piété catholique et sous l'influence de l'Inquisition, une notion très restrictive de l'identité nationale, le pays devint, vers la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, un désert culturel. Notons que Goytisolo écrit en espagnol, mais qu'il a passé de nombreuses années à Paris et aux Etats-Unis pour finir par s'établir au Maroc. Et remarquons également qu'aucun écrivain espagnol n'a autant d'ouvrages traduits en arabe, la langue de son pays d'adoption. Pourquoi ? Goytisolo n'a pas le moindre doute à ce propos. Il explique : « L'intimité et la distance créent l'une et l'autre une situation privilégiée. Les deux sont nécessaires ». Cependant, pour des raisons différentes, chacune de ces deux qualités se fait sentir dans la relation de Goytisolo à l'espagnol, sa langue maternelle, à l'arabe, sa langue acquise, au français et à l'anglais, langues des pays qui à la suite de la séparation première, sont devenus les foyers de substitution qu'il s'est choisis.

Dans *Contre-allée*, livre publié récemment en collaboration avec Catherine Malabou, Derrida invite ses lecteurs à penser en voyage — ou plus exactement à penser voyage. Cela signifie, penser cette activité singulière de partir, de s'en aller de *chez soi*, d'aller loin, vers l'inconnu, en courant tous les risques, les plaisirs et les dangers de l'inconnu (y compris celui de ne pas revenir).

Derrida a l'obsession de « l'être ailleurs ». Il y a quelque raison de soupçonner que cette obsession est née lorsque Jacques, âgé de douze ans en 1942, a été renvoyé de l'école qui avait reçu de l'administration de Vichy en Afrique du Nord, l'ordre de « se purifier » des élèves juifs. C'est ainsi qu'a débuté l'exil perpétuel de Jacques Derrida. Depuis cette époque, Derrida a partagé sa vie entre la France et les Etats-Unis. Aux Etats-Unis, il était français. Mais en France, malgré ses efforts, l'accent algérien de son enfance pointait de temps en temps à travers son exquise parole française, trahissant le « pied-noir » caché sous la fine peau d'un professeur de la Sorbonne. Voilà pourquoi certains pensent que Derrida en est venu à exalter la supériorité de l'écriture et à forger un mythe étimologique pour soutenir la thèse axiologique de cette supériorité. D'un point de vue culturel, Derrida devait rester « apatride ». Mais cela ne signifiait pas qu'il n'avait pas de foyer culturel. Bien au contraire : être « culturellement apatride » signifiait avoir plus d'une patrie (*homeland*) et construire une maison à soi, au carrefour des cultures. Derrida devint et resta un métèque, un hybride culturel. Construire un carrefour de culture lui fournit l'occasion de faire subir à la langue des épreuves qu'elle n'a guère l'occasion de subir ailleurs, d'en percevoir des qualités qui autrement seraient passées inaperçues, de découvrir de quoi la langue est capable, et quelles promesses elle fait et ne peut jamais tenir. De cette maison au carrefour est sorti un message passionnant qui nous a ouvert les yeux sur la pluralité inhérente au sens, sur son indécidabilité (*L'Écriture et la Différence*), sur l'impureté endémique de son origine (*De la grammatologie*) et le perpétuel inaccomplissement de la communication (*La Carte postale*). Créer (et donc aussi découvrir) signifie toujours enfreindre une règle ; obéir à une règle n'est que routine, de l'ordre du « même », et non un acte de création. Pour l'exilé, enfreindre une règle n'est pas une question de libre choix, mais une éventualité inévitable. Les

exilés n'en savent pas assez sur les règles en vigueur dans le pays d'arrivée, et ils ne les manient pas avec assez d'aisance pour que leurs efforts d'adaptation soient perçus comme sincères et reçoivent l'approbation. Quant à leur pays d'origine, leur départ en exil y a été enregistré comme leur péché originel, à la lumière duquel tout ce que feront les pécheurs par la suite sera retenu contre eux comme la preuve d'une infraction à la règle. Qu'ils l'aient commise ou omise, l'infraction à la règle devient la marque de fabrique de l'exilé.

La perspicacité de l'exilé ou de l'anthropologue ne dérive pas de leur qualité de « sans abri » (*homelessness*), imposée ou délibérément assumée. Plutôt que d'être « sans-abri », l'astuce est d'avoir de nombreux chez-soi, et ainsi d'être à chaque fois à l'extérieur et à l'intérieur, de combiner intimité et regard critique de l'*outsider*, engagement et détachement — astuce que les sédentaires ne sont pas susceptibles d'apprendre ni en situation de se l'approprier lorsqu'ils sont étourdis par le choc d'un nomadisme imposé. Connaître cette astuce est la chance de l'exilé, de celui qui est techniquement un exilé — quelqu'un qui est sur les lieux, mais pas du lieu, et cette définition englobe aussi l'anthropologue. Le non-enfermement qui résulte de cette condition (qui est cette condition) met en évidence qu'il faut faire et défaire les vérités familières et que la langue maternelle est un flux sans fin de communication entre les générations, un trésor de messages toujours plus riches que n'importe quelle lecture, éternellement prêt à être découvert à nouveau. On doit vivre dans plus d'un seul de ces univers pour détecter l'invention humaine derrière toute structure imposante et apparemment indomptable de l'univers et pour découvrir combien il faut exactement d'ingéniosité culturelle humaine et d'efforts pour pressentir l'idée de « l'état de nature » avec ses nécessités et ses lois. Tout cela pour rassembler, à la fin, audace et détermination afin de se joindre *sciemment* à l'effort culturel, conscient de ses risques et de ses traquenards, mais aussi de l'infini de ses horizons.

*Pour rassembler les thèmes abordés plus haut  
— vous êtes perçu comme un puissant théoricien de la  
postmodernité et de la globalisation ; quel type de leçons  
pourrait acquérir l'anthropologue social attiré par vos*

*récentes analyses de l'expérience humaine dans des conditions de globalisation ?*

Z. B. : La globalisation signifie la dévaluation du local ; d'une façon plus générale, du territoire lui-même comme cadre de la distinction culturelle et de l'identité ; plus généralement encore, de l'espace comme facteur de différenciation des cultures et comme limite de ce qu'on avait l'habitude de qualifier selon Friedrich Ratzel, l'archi-prêtre de la spatialité, la « diffusion culturelle ». Paul Virilio écrit sur la « fin de la géographie », mais la fin de la géographie signifie également la fin de l'ethnologie « telle que nous la connaissons ». Les élites globe-trotters et les voyageurs du cyber-espace n'ont-ils pas plus en commun entre eux (sans toutefois former une *Gemeinschaft* au sens de ce terme chez Ferdinand Tönnies) qu'avec la « communauté locale » que suggère leur adresse postale (et non leur courriel) ? Et jusqu'où (si c'est le cas) les idées aux prises avec les échanges interpersonnels, la chair et le sang de cette « communauté locale », ont-elles une chance de concurrencer leur contrepartie virtuelle qui coule, flotte et dérive librement, qui ignore la distance et le coût du transport ? Après tout, la globalisation signifie que la vitesse et l'accélération, aussi bien que l'exterritorialité et la faculté de voyager léger, l'emportent sur la taille du territoire, le volume et la masse. Ce sont les agents majeurs de stratification et les armes principales dans les luttes de pouvoir contemporaines. Nous sommes loin d'avoir perçu et pensé toutes les conséquences de ces questions, mais le fait que nous éprouvions le besoin de les poser appelle je crois à une révision radicale des concepts essentiels et des cadres cognitifs de l'anthropologie plus que toute innovation sociale, politique ou technologique ne l'a exigé dans le passé. J'espère que cela ne prendra pas encore un millénaire, mais j'imagine qu'une telle révision sera nécessairement au centre de l'attention des anthropologues et de leur intérêt pour un avenir prévisible. L'avenue qui mène au futur doit d'abord passer par cette portion de route.

Traduit de l'américain par Sonia Dayan-Herzbrun et Nicole Gabriel