

# LECTURE SÉMIOPRAGMATIQUE D'UNE EXPÉRIENCE DE DIS-LOCATION

*Wissam Mouawad, PhD*

Université Paris 1 Panthéon – Sorbonne, France

---

## Abstract

The concept of dis-location is a concept which studies the being-in-the-world of a man out of place. This concept was developed by Benoît Goetz in the tradition of heideggerian philosophy (“Being”, “Dasein”, “Authentic habitation”, etc.).

The semio-pragmatic approach that I intend to apply on this concept - through a first person action inquiry - paves the way for a new understanding of the experience of dis-location, here conceived as the experience of an « acted » *subject* who finds himself in a situation of *difficult interaction* with a strange surrounding.

---

**Keywords:** Dis-location, Beirut, Heidegger, Semiotics, Pragmatism

---

## Résumé:

Le concept de dislocation est un concept développé par Benoit Goetz et qui permet de penser l'être-au-monde de l'homme lorsque celui-ci se retrouve en dehors de son lieu ou dans un lieu qui n'est pas le sien.

Loin des préoccupations heideggeriennes d'« être », de « Dasein », d'« habitation authentique » à l'origine de ce concept, l'approche sémiopragmatique permet, par un décentrement des enjeux du concept, d'interroger l'être au monde d'un *sujet* disloqué, « agi », et qui *inter-agit* avec un lieu étranger.

À travers une enquête à la première personne, je me propose donc d'analyser une expérience particulière de dislocation à l'aide des outils de la sémiopragmatique, afin d'interroger les apports de cette approche quant à la pensée de la dislocation.

---

**Mots clés:** Dislocation, Beyrouth, Heidegger, sémiotique, pragmatique

## Introduction: enjeux du travail

La dislocation (ou encore dis-location) est un concept développé par Benoît Goetz en philosophie de l'architecture (Voir bibliographie), et qui

pense l'être-au-monde de l'homme lorsque celui-ci se retrouve en dehors de son lieu, ou dans un lieu qui n'est pas le sien. Du point de vue de son étymologie, le mot dislocation signifie la perte, le défaut, la différence (*dis-*) de lieu (*-location* vient du latin *locus* qui signifie lieu). La pensée de Goetz s'inscrit dans une logique *heideggérienne* de l'être (l'être-au-monde est donc à être entendu dans son sens le plus « fondamental »), de l'habiter (l'habitation en tant qu'immersion « authentique » dans le monde), du Dasein, etc. (cf. Heidegger, 1926).

Dans mon travail doctoral, j'avais mené une réflexion sur le cinéma (dans ses niveaux filmique et cinématographique) à partir de ce concept, tout en m'inscrivant moi aussi dans la tradition de la philosophie heideggérienne. Ce positionnement m'a toutefois posé un problème qui a été difficile à gérer, et que j'ai surmonté tantôt en développant certains enjeux de la dislocation – et sans les trahir – dans la direction qui me convenait, tantôt, quand ceci s'avérait impossible, par une certaine forme de sophisme – je l'avoue – en laissant la pensée fonctionner d'elle-même. Ce problème est dû au fait que, bien qu'extraordinairement féconde du point de vue de la pensée pure, la philosophie de Heidegger bute souvent contre certains aspects de l'expérience vécue ou quotidienne et, s'attachant à penser l'« être », elle peine à penser le « sujet » (pour ne pas dire qu'elle refuse de le faire). En effet, le clivage qu'instaure Heidegger entre l'existence et la vie, la première étant liée à ce qui serait authentique, à l'être de l'homme en tant qu'il serait « ouvert » au Monde, la deuxième à ce qui se ferait dans un « oubli de l'être », c'est-à-dire dans un affairément aliéné si l'on peut dire (Heidegger parle d'ek-sistence et de « vie du on ») mène à un clivage inconciliable entre « être » et « sujet » : le sujet renverrait à un homme aliéné pris dans un « monde » (les guillemets sont de Heidegger) où ce qu'il rencontre et ce qui le définit est considéré comme détaché de la conjointure du Monde, monde authentique celui-ci, dans lequel l'être est censé s'inscrire et trouver son Lieu, tout en étant tourné vers le divin. Le sujet ainsi défini apparaît comme l'écran qui cache à l'homme son être profond. Penser l'être-au-monde dans une logique heideggérienne revient donc à dépasser la catégorie du sujet et remonter aux sources de ce qui ferait l'existence. Penser la dis-location revient, similairement, à penser l'être dis-loqué, non pas le sujet dis-loqué.

Et c'est là que réside le problème auquel j'ai dû faire face. Car comment faire l'impasse, dans une pensée de l'homme, de ce qui le définit « extérieurement » ? La pensée plutôt « internaliste » du philosophe allemand, même teintée de phénoménologie, peut se permettre de mettre les signes du monde en seconde position, et considérer que ceux-ci n'existent « authentiquement » que dans la mesure où l'homme – ou plus exactement l'être de l'homme – se projette sur eux. Mais peut-on vraiment considérer que l'homme n'est défini que « secondairement » par les signes qu'il reçoit,

et que c'est plutôt lui qui les fait exister ? La présence de l'homme dans le monde n'est-elle pas d'abord et avant tout une inter-action ? Et n'est-ce pas finalement un *sujet*, construit par les signes et porteur d'interprétants personnels ou partagés, qui peut penser l'*être* lui-même et le conceptualiser ? Le débat est long et la polémique risque d'être interminable tant l'une et l'autre des opinions peuvent avoir des arguments cohérents et pertinents chacune dans sa propre logique. Mon propos n'est pas de trancher ce débat, mais de tenter d'explorer une voie que j'avais délaissée, voire évitée, dans mon travail doctoral. Car en voulant rester fidèle aux origines heideggériennes du concept que je développais, j'ai dû faire l'économie du « sujet » tout en pensant la relation entre l'être et le monde dans une posture qui frôlait parfois le grand écart : être profond d'un côté, monde extérieur de l'autre, sans passer par la catégorie du sujet qui perçoit et qui interprète. Cette posture m'avait été dictée à la fois par le concept de dislocation lui-même et la philosophie de Heidegger dont il est issu, mais aussi par le fait que je n'avais pas les outils conceptuels qui me semblaient pertinents pour explorer ce que la dislocation goetzienne laissait inexploité. Car dans les différents travaux que Goetz a inspirés, beaucoup se sont intéressés à la dislocation du point de vue du sujet (et je pense, entre autres, à l'excellent colloque « *Aesthetics of dislocation in French and Francophone Literature and Art* » qui a eu lieu à la Trinity College à Dublin [voir référence dans la bibliographie]), mais ni l'approche purement esthétique de ces travaux, ni l'approche politique, ni l'approche psychanalytique, pour ne prendre que ces exemples, ne me semblaient convaincantes pour rendre compte de cette expérience de la dislocation. Car, en fragmentant l'expérience humaine sur ses différentes constituantes, ces travaux me semblaient perdre l'essentiel de la dislocation, à savoir une expérience de la perte du lieu ou de l'étrangeté au lieu, avec tout ce que la notion de lieu peut mettre en jeu *simultanément* (le géographique, le politique, l'esthétique, le mémoriel, etc.).

Il me semble aujourd'hui que, dans la mesure où elle est une philosophie « non-réductionniste », l'approche sémiopragmatique peut offrir les moyens privilégiés pour une étude de la dislocation. Je tiens à préciser que ma découverte du pragmatisme est très récente et que donc l'objectif de ce travail n'est pas de donner des réponses définitives, mais d'amorcer une réflexion qui pourrait être poursuivie ultérieurement.

Pour ce faire, j'ai opté pour une enquête à la première personne telle que l'approche pragmatique peut la permettre. Il s'agira d'une enquête autour d'une expérience particulière de dis-location que j'ai récemment vécue dans un quartier de Beyrouth et que je vais donc analyser avec les outils de la sémiopragmatique. L'objectif premier de cette analyse sera de répondre aux interrogations que cette expérience a suscitées en moi quant à ma présence trouble au lieu en question. L'objectif second de cette analyse

sera de révéler – d’abord à moi-même – l’apport que l’approche sémiopragmatique pourrait avoir quant à une pensée de la dislocation en lien avec la notion de sujet.

Ainsi, l’enjeu principal de ce travail est donc d’explorer la dislocation dans une optique sémiopragmatique afin de mesurer les apports de cette approche quant à une pensée du sujet disloqué. Ceci vise à répondre, d’une part, au doute que mon travail doctoral avait suscité en moi, et à peut-être instaurer, d’autre part, une nouvelle manière de voir, d’analyser et de comprendre la dislocation.

### **La première expérience et l’enquête**

Je sors d’une boîte de nuit située sur l’ancienne ligne de front qui, pendant la guerre civile, séparait Beyrouth Est de Beyrouth Ouest. N’étant pas beyrouthin, je m’oriente difficilement dans la ville et, la nuit et l’ivresse aggravant ma désorientation, je me perds dans les quartiers populaires de Beyrouth Ouest. Beyrouth Ouest est la partie musulmane de Beyrouth. Je suis (considéré comme) chrétien. Je me retrouve alors envahi du sentiment de ne pas être à ma place, d’un sentiment de malaise que je peine à expliquer, d’autant plus que non seulement la guerre est finie depuis longtemps et qu’il existe de nouvelles alliances politiques qui font que Chrétiens et Musulmans ne sont pas forcément ennemis, mais aussi parce que je pensais ne pas faire de différence entre Chrétiens et Musulmans et que je normalement je devrais me sentir à ma place partout au Liban.

De retour chez moi, une irritation liée au souvenir de ce malaise m’a poussé à me poser une série de questions sur ce qui, dans cet espace et dans ma perception, autrement dit dans les signes que cet espace m’a adressés et dans ma manière de les interpréter, a fait que je me suis senti ainsi disloqué. Je décide alors de revenir sur place, la nuit, non sans m’être muni, cette fois, d’un plan de Beyrouth (sur l’irritation comme moteur de la recherche chez Peirce, voir Cometti : 2010, p. 67).

Je retrouve facilement le quartier et les rues exactes dans lesquelles je m’étais perdu la veille. Aidé de mon dictaphone, je fais l’inventaire de tout ce qui me paraissait « faire signe » et que j’avais pu interpréter comme étant inquiétant. Ces signes sont recensés dans la liste qui suit, mais je précise que ce n’est qu’une méthode artificielle de reconstituer l’expérience, car au moment de ma première expérience de dislocation, ces signes ont été reçus simultanément, interprétés sur le champ, et pas toujours d’une manière tout à fait consciente ou calculée.

- Les rues : si je m’étais perdu, c’est parce que je n’étais pas resté sur le grand boulevard principal comme j’aurais dû, et que j’avais pris des rues adjacentes en pensant pouvoir trouver un raccourci. Plus je m’éloignais du boulevard, plus les rues devenaient étroites. Et si, dans la zone directement

adjacente au boulevard, les rues, encore larges, étaient presque vides en raison d'une interdiction de stationner en vigueur depuis la reprise des attentats à la voiture piégée, plus je m'enfonçais dans Beyrouth Ouest, plus les voitures garées à gauche et à droite étaient nombreuses, des voitures parfois stationnées en double file, empiétant sur le trottoir et débordant sur la voie. En plus, la nuit de ma première expérience, l'éclairage public était éteint (ce n'était pas le cas le jour où j'ai refait le trajet : au Liban l'électricité est coupée une nuit sur deux et un jour sur deux, et ce d'une manière alternée), ce qui rendait difficile et l'orientation dans les rues, et la circulation parmi ces voitures. J'ai constaté aussi que les dos d'âne étaient fréquents et qu'ils étaient distribués d'une manière qui ne présentait apparemment aucune logique (il n'y en avait pas devant l'école ni devant toutes les mosquées, et il y en avait parfois devant des immeubles anodins). Mais je savais que la région était sous le contrôle militaire de partis politiques, et que s'il y avait un dos d'âne devant un immeuble anodin, c'est que celui-ci devait abriter ou bien un bureau de tel ou tel parti, ou bien l'appartement d'un chef politique. La distribution des dos d'âne répondait donc à une autre logique que celle à laquelle j'étais habitué, et renvoyait à une logique militaire que je ne comprenais pas et que je ressentais comme menaçante. Je reviendrai ultérieurement sur mes interprétants personnels que je mettais en œuvre pour lire les signes.

- Les bâtiments : le paysage urbain beyrouthin frappe par son hétérogénéité. En l'absence de tout plan d'urbanisme et de tout contrôle de l'état, l'architecture des bâtiments n'obéit à aucune règle esthétique (à part celle « physique » imposée par la nature instable du terrain et qui empêche de construire des immeubles de plus de 7 ou 8 étages). Cette hétérogénéité donne une impression de collage ou de désordre. Ceci est d'autant plus vrai dans ces rues où les façades sont souvent délabrées, parsemées non seulement de fissures, de tâches d'humidité, de zones érodées par les éléments naturels, mais aussi de traces de balles datant de la guerre civile et de trous provoqués par des obus et bouchés sommairement au ciment. Ceci accentue le caractère « populaire » de ces rues. À cela s'ajoutent certains motifs architecturaux « arabisants » (arcades, carrelages bigarrés, courbures), plus fréquents, au Liban, dans les régions musulmanes que dans les régions chrétiennes, et accentuant le caractère islamique du quartier.

- Les hommes à mobylette : à 2 heures du matin les rues étaient vides, sauf de quelques hommes que je croisais de temps en temps et qui circulaient à mobylette et sans casque. La présence de ces hommes avait pu m'inquiéter pour deux raisons : d'abord parce qu'un homme qui circule à mobylette la nuit, dans un quartier populaire et sans casque est certainement un habitant du quartier et est donc pauvre (d'ailleurs l'état des mobylettes et le style vestimentaire de ces hommes en attestait), ce qui interrogeait sur la

raison pour laquelle il circulait à mobylette la nuit (pour voler des magasins ? Pour agresser les passants perdus ?) ; et ensuite – et c’est là la raison véritable – parce que je savais que ces hommes appartenaient aux partis armés, et que leur circulation faisait en fait partie de leur mission d’observation et de sécurisation ; je savais qu’ils observaient tout ce qui se passait, qu’ils inspectait tout mouvement inhabituel, et je croyais, à tort ou à raison, que j’étais suspect à leurs yeux. Je reviendrai sur ma perception de moi-même et des signes que j’avais peur d’être en train d’envoyer aux habitants de ce territoire étranger.

- Les écritures : la nuit de la deuxième visite, le courant électrique n’était pas coupé et je pouvais distinguer toutes les écritures qui parsemaient cet espace (pancartes, affiches, panneaux publicitaires, banderoles, etc.), contrairement à la nuit de la première expérience où je les découvrais en partie et au fur et à mesure que les phares de ma voiture les balayaient. Le lent dévoilement de ces écritures avait accentué, je crois, mon inquiétude. Ces écritures, je pourrais les classer en deux groupes : celles à caractère apolitique et celles politiques. Les premières (panneaux publicitaires et d’orientation, noms des magasins, affiches...) étaient presque exclusivement en arabe et renvoyaient parfois à un mode de vie islamique : boucherie halal, magasins de vêtement « char’i » (habillement selon la Charia), école au nom typé (école Al Ihsan)... Les lettres arabes et la connotation islamique marquaient le territoire d’une identité propre. Cette identité était accentuée et rendue problématique par les écritures à caractère politique : noms (et photos) de leaders du Hezbollah (parti chiite), noms (et photos) de leaders du courant du futur (parti sunnite), slogans à la gloire de la rébellion syrienne ou de Bachar Al Assad, tags au nom de différents partis militarisés (ou anciennement militarisés), promesses de libérer Al Quds (Jérusalem), drapeaux noirs avec des inscriptions coraniques, etc. Je connais très bien la situation politique au Liban et dans la région. J’ai des positions « pour » et « contre ». Ces écritures avaient donc pour moi une signification. Mais ce qui m’a marqué, c’est que le sentiment d’inquiétude dû à la conscience de ne pas être à ma place (dis-loqué), était parfois en contradiction avec les idées politiques que je défendais. Ce qui me pousse à interroger mes propres interprétants (ou à chercher mes *véritables* interprétants). Un panorama de la scène politique et confessionnelle du Liban, et un récapitulatif de mon histoire personnelle ainsi qu’une prise en compte des conditions concrètes de l’expérience devraient me mettre sur la voie d’élucider mes interprétants. Les éléments d’histoire et anecdotes que je vais citer sont des idées que je me rappelle avoir eu au moment de mon expérience de dis-location, et que mon esprit avait donc activé dans son effort d’interpréter les signes.

## À propos de mes interprétants

Les clivages politiques au Liban ne sont pas purement confessionnels. Il existe deux grands camps politiques : un camp pro-occidental, anti-iranien, anti-syrien, soutenu et financé par l'Arabie Saoudite et le Qatar ; et un camp pro-iranien, pro-syrien, anti-américain, antisioniste, soutenu et financé par l'Iran et la Syrie.

Le premier camp, dit du « 14 mars », est composé de :

- Courant du Futur : c'est le parti de l'ancien premier ministre Rafik Hariri, assassiné en 2005 par le régime syrien (selon les premiers éléments de l'enquête internationale) et dirigé depuis par son fils Saad. Il s'agit d'un parti *sunnite* soutenu par l'Arabie Saoudite (les Hariri font aussi partie de la famille royale saoudienne) et qui se veut modéré, moderne et ouvert à l'Occident. Il représente la majorité des Musulmans sunnites libanais.

- Forces Libanaises, Phalangistes et assimilés : il s'agit de la droite *chrétienne* qui avait combattu les Palestiniens aux côtés de l'armée israélienne. Traditionnellement pro-occidentale, elle a trouvé en le Courant du Futur un allié idéal malgré le fait qu'elle ait été ouvertement islamophobe. Ces partis représentent environ la moitié des Chrétiens libanais.

- Les groupes takfiristes (salafistes): il s'agit de groupes *sunnites* radicaux souvent armés, financés par l'Arabie Saoudite et le Qatar et avec lesquels le Courant du Futur joue double jeu, tantôt les soutenant au nom du sunnisme, tantôt les désavouant quand ils s'attaquent à l'armée libanaise. Leur rhétorique est celle du combat contre les mécréants, dont principalement les *Chiites*.

Le deuxième camp, dit du « 8 mars », est composé de :

- Le Hezbollah : parti islamiste *chiite*, créé en 1982 en réaction à l'invasion israélienne du Sud-Liban (la population du sud est majoritairement chiite). C'est le parti le plus armé du pays. Il est financé et soutenu par l'Iran avec une participation active du régime syrien. Il se présente comme islamiste, patriotique, démocratique, anti-impérialiste, antisioniste. Il représente la grande majorité des Musulmans chiites libanais.

- Le Courant Patriotique Libre : c'est le parti politique de l'ancien chef de l'armée le général Michel Aoun. Traditionnellement patriotique et anti-syrien (Aoun avait combattu l'armée syrien à la fin de la guerre libanaise), et également opposé à la droite chrétienne (Aoun avait combattu les Forces Libanaises), il se retrouve rangé aux côtés du Hezbollah dans sa politique de résistance à l'influence saoudo-qatarie et la montée des courants takfiristes. Il représente la moitié de la rue *chrétienne*.

- Les partis dits de gauche : minoritaires, ils sont les alliés objectifs du Hezbollah dans sa politique anti-impérialiste.

Ce panorama montre que le clivage actuel n'est pas un clivage Chrétien/Musulman mais plutôt un clivage Sunnite/Chiite. Celui-ci n'était

pas aussi marqué pendant la guerre civile libanaise qui était, elle, principalement structurée autour du clivage Chrétien/Musulman. Beyrouth Ouest contient des quartiers sunnites et des quartiers chiïtes. Ce n'est qu'en 2005 que la scission entre chiïtes et sunnites s'est exprimé ouvertement, et ce n'est que très récemment, avec la guerre syrienne, qu'elle a pris une tournure violente. Avant 2005, les photos de Rafik Hariri (Courant du Futur) et de Hassan Nasrallah (leader du Hezbollah) pouvait se retrouver côte à côte sur une même pancarte. Aujourd'hui, ceci est devenu impensable. Brandir la photo de Hariri, aujourd'hui, c'est dire toute son hostilité à Nasrallah, et vice versa. Les Chrétiens libanais sont clivés sur ces deux camps.

La zone de Beyrouth Ouest dans laquelle je m'étais perdu est une zone islamique. Mais elle est habitée de Chiïtes et des Sunnite répartis sur des rues souvent adjacentes. Pendant que je circulais dans les rues, les écritures et affiches politiques m'indiquaient la couleur confessionnelle du quartier et l'appartenance politique de ses habitants. Je comprenais aussi à quels partis politiques appartenaient les hommes que je croisais à mobylette, selon les affiches qui décoraient les rues dans lesquelles ils circulaient (Il faut dire que ces hommes étaient plus nombreux dans les rues contrôlées par le Hezbollah que dans les rues sunnites). Tout en étant donc perdu dans une zone à caractère populaire et islamique, je traversais successivement des quartiers sunnites (et donc où la population était pro-occidentale, pro-saoudienne, pro-qatarie, anti-syrienne et légèrement – voire parfois beaucoup – salafisée) et des quartiers chiïtes (où la population était donc pro-iranienne, pro-syrienne, anti-occidentale, anti-impérialiste).

En France, dans les discussions politiques que j'ai avec mes amis, je défends le Hezbollah, le régime iranien, le régime syrien, je critique Israël et les Etats-Unis. Non pas par effet de mode antisioniste, mais parce que je crains la montée (organisée) des takfiristes qui décapitent et qui brûlent. En toute logique, j'aurais donc dû me sentir plus à l'aise dans les rues chiïtes contrôlées par le Hezbollah. Cela n'a toutefois pas été le cas.

Car les signes qui renvoyaient au Courant du Futur, renvoyaient aussi à des notions d'islam modéré, d'ouverture à l'occident, de modernisation (Rafik Hariri avait reconstruit le Beyrouth moderne d'après guerre). Même si, idéologiquement, je suis opposé à ce Courant et même si je connais son rôle dans l'implantation des takfiristes au Liban et en Syrie, il s'agit d'une opposition d'idées qui n'avaient aucune valeur pratique au moment même (les drapeaux noirs avec des écritures coraniques parsemés ça et là dans certains quartiers sunnites étaient bien les drapeaux des takfiristes, mais ils étaient peu nombreux, et je savais que le Beyrouth sunnite était encore la chasse gardée des Hariri). Car ce qui m'inquiétait au moment même, c'est que j'étais non seulement perdu en Mercedes luxueuse en zone populaire, mais que j'étais un Chrétien *ivre* perdu en Mercedes luxueuse en zone



musulmane et que, surtout, l'ivresse est condamnable en Islam. Et je savais qu'il aurait été plus problématique de tomber sur un islamiste du Hezbollah que sur un musulman modéré du Courant du Futur. Car je me suis rappelé de l'un de mes amis qui s'était perdu à mobyette en zone contrôlée par le Hezbollah alors qu'il était ivre : il avait alors été arrêté et passé à tabac. Je me suis alors mis à imaginer le moyen de faire comprendre aux hommes du Hezbollah, en cas d'altercation, que malgré mon ivresse j'étais de leur côté. Comprenant que ceci allait être difficile, j'essayais encore plus de passer inaperçu, et je redoublais d'effort pour ne pas rentrer dans une de ces voitures qui débordaient sur la voie, car ç'aurait été le meilleur moyen de m'attirer les problèmes. La peur d'atterrir sans le savoir en zone de Haute Sécurité du Hezbollah me poussait à redoubler encore plus d'attention, et je cherchais systématiquement dans l'espace les signes qui auraient pu m'indiquer si oui ou non j'étais déjà dans une telle zone, mais aussi les signes qui auraient pu m'indiquer la direction de Beyrouth Est. Je note que le facteur de l'ivresse qui mobilise des problématiques confessionnelles que je jugeais plus dangereuses pour moi que la classe sociale à laquelle j'appartenais a ainsi rendu secondaire l'angoisse d'être perdu en Mercedes luxueuse en zone populaire. Mon interprétation s'articulait donc plus autour du problème confessionnel que du problème social de classe. Pour moi, les hommes que je croisais à mobyette étaient d'abord musulmans, et ensuite pauvres. Et si je risquais quelque chose, c'était parce que j'étais (ou je pouvais être considéré comme) chrétien, et que mon ivresse aurait pu trahir ma religion.

Je pensais toutefois m'être débarrassé depuis longtemps de cette grille de lecture du monde. Je viens d'une famille chrétienne, et j'ai grandi sur des histoires de mon père veillant toute la nuit, fusil à la main, pour garder la maison contre une éventuelle attaque de nos voisins musulmans (à l'époque, il s'agissait de Musulmans druzes, autre catégorie de Musulmans, mais « tous pareils, qui massacrent les chrétiens dès qu'ils entendent Allah Akbar » comme disait ma mère) ; mon cousin de 19 ans, civil et non affilié aux partis politiques, avait été assassiné par les hommes du Fatah (le Mouvement de Libération de Palestine de Yasser Arafat) simplement parce que chrétien... Mais je pensais avoir remis l'histoire à sa place d' « histoire » et que j'avais dépassé cette vision du monde et des Musulmans, d'autant plus, qu'en France, je vis avec une femme musulmane dont la famille est croyante et pratiquante. Mais ce repère-ci n'avait aucun côté pratique dans ma situation actuelle et mon esprit a, semble-t-il, mobilisé les interprétants liés à ma présence au Liban, et dans ce quartier en particulier. Le « scénario du pire » qui me travaillait devait aussi avoir une dimension pratique, à savoir : me pousser à optimiser mon action afin que je puisse retrouver mon chemin sans avoir les problèmes que je craignais.

Ainsi, tous les signes que l'espace m'envoyait étaient interprétés à l'aune de la dimension pratique. Mais j'étais aussi conscient que les signes que moi-même je projetais pouvaient être « mal » interprétés par un éventuel agresseur.

### **Moi à Beyrouth Ouest**

Si j'avais été invisible, je me serais certainement senti plus à l'aise dans la zone du Hezbollah que dans la zone du Courant du Futur, tout comme je me sens plus à l'aise, devant ma télé, en regardant Hassan Nasrallah qu'en regardant Saad Hariri. Mais « ici et maintenant », ivre en plein Beyrouth Ouest, je savais que mon apparence pouvait m'attirer des problèmes. Je me rappelle qu'au moment même d'être perdu, j'avais fait l'inventaire des signes que (sans doute) je projetais malgré moi et que je les avais classés selon une logique de bonus / malus.

Malus :

- D'abord le fait de passer à 2 heures du matin dans cette zone contrôlée et surveillée était déjà le signe de mon existence, existence peut-être non souhaitée. Passer dans une telle zone en plein milieu de la nuit suffit parfois pour attirer des problèmes

- Ensuite, ma Mercedes, bien que pas d'une richesse ostentatoire, montrait bien que je n'étais pas du quartier, et donc que ma présence ici pouvait être suspecte. Ma Mercedes pouvait aussi donner signe de ma richesse relative et m'attirer des ennuis. Mais ce risque était moindre dans mon esprit que le fait d'être *chrétien* et *ivre*.

- Je me suis alors demandé si on pouvait deviner ma religion en regardant ma Mercedes. Ma plaque d'immatriculation comporte la lettre « J », pour la ville de Jbeil, Byblos, ville chrétienne où j'habite. Les agents du Hezbollah l'ont certainement repérée. Aussi, sur le tableau de bord, l'ancien propriétaire de la voiture avait collé une croix et les portraits miniatures de trois saints chrétiens libanais et que j'avais laissés pour des raisons qui me restent encore inconnues. On ne peut pas voir ces signes de loin, mais j'avais peur qu'en cas de problème, si je me faisais arrêter, on ne les voie et que je passe pour un Chrétien de droite, ou tout simplement pour un chrétien.

- Enfin, je n'étais pas sûr que mon apparence physique ne trahissait pas mon état d'ivresse. Autant je pouvais contrôler ma voiture et ne pas avoir une conduite d'ivrogne, autant je n'étais pas sûr que les hommes qui me dépassaient à mobylette en me regardant ne voyaient pas que j'avais les yeux rouges, les cheveux en friche, et la chemise déboutonnée. Je craignais aussi qu'on ne m'arrêtât pour me parler, et que mon haleine ne trahît ma consommation d'alcool.

Bonus :

- Bien que luxueuse, ma voiture n'est pas d'une richesse ostentatoire. En plus, elle est sale, ce qui, dans mon esprit, me faisait un point commun avec les habitants du quartier, car l'état de propreté (ou de saleté) de ma voiture faisait écho à leur habitat : tout dans ces quartiers donnait une impression de saleté, des voitures aux façades des immeubles.

- Je n'ai pas de croix qui pendille sur le rétroviseur, ni de dessin chrétien sur le pare-brise arrière comme on en voit souvent sur les voitures dans les régions chrétiennes. Les petits portraits miniatures ne sont visibles qu'en cas de problème (après mon éventuelle arrestation), ne fonctionneraient que comme cas aggravant, et ne peuvent pas être un facteur déclenchant.

- Je devais donc éviter de provoquer tout problème, et ceci passait par une conduite irréprochable. Et ma conduite l'était. Elle faisait donc signe de normalité.

- Enfin, ma radio jouait une chanson de Oum Kalthoum, chanteuse arabe « classique », appréciée de tous, non pas une quelconque musique américaine. J'ai certes baissé la radio, mais je savais toutefois qu'on ne pouvait pas me reprocher mon goût musical (et je me suis rappelé de ces jeunes que, dans les années 2000-2004, l'on arrêtaient et l'on accusait de satanisme pour le simple fait qu'ils écoutaient du Hard Rock).

L'inventaire fait, j'ai conclu que mon apparence générale n'était pas suffisamment compromettante pour me causer des problèmes, car je savais qu'il n'y avait pas suffisamment de signes suspects que mon éventuel agresseur aurait pu interpréter avec une grille de lecture qui m'aurait été défavorable. Il ne me restait qu'à ne pas aggraver mon cas.

### **Conclusion: dislocation, sémioses et sujet**

La première conclusion que je tire de cette enquête est que ma dislocation ou l'impression que j'avais d'être dis-loqué n'est pas due au simple fait d'être en face de signes dont l'objet pouvaient mobiliser des interprétants me signifiant mon étrangeté au lieu, mais aussi ma propre présence concrète à ce lieu étranger, dans la mesure où les signes involontaires que je pouvais donner pouvaient être eux mêmes interprétés d'une manière trahissant mon étrangeté.

Si l'on considère le Lieu lui même comme étant un signe (car il faisait bien signe de quelque chose), ses representamens ont été interprétés comme pouvant signifier : zone musulmane potentiellement dangereuse pour un chrétien ivre. Et si l'on considère ma voiture comme étant un signe, ma crainte était que ses representamens ne fussent interprétés comme signifiant : chrétien ivre potentiellement suspect ou ennemi.

Charles S. Peirce définit la sémiologie comme étant une action qui engage simultanément les trois aspects du signe : le représentamen, l'interprétant et l'objet du signe constitué lui-même par l'action de l'interprétant sur le représentamen. Il me semble alors que la dislocation, ou le sentiment de dislocation, naît de la rencontre entre deux sémiologies contradictoires ou incompatibles, celle du Lieu tel que j'en ai interprété les signes, et celle de ma voiture, ou de moi-même telle que je craignais d'être perçu. C'est donc par la rencontre de ces deux sémiologies et par la conscience de leur incompatibilité qu'est né le sentiment de dislocation.

Cette hypothèse peut être mise à l'épreuve d'enquêtes supplémentaires : me perdre dans un quartier populaire de Beyrouth Est (chez les Chrétiens) ; me perdre dans Beyrouth Ouest accompagné d'un musulman chiite ou sunnite, ou d'un étranger non arabophone, etc. Mais dans tous les cas, il s'agirait de faire se rencontrer des entités porteuses de sémiologies plus ou moins différentes et d'étudier l'interaction qui pourrait y avoir entre elles. Et dans tous les cas, la dislocation apparaîtrait comme résultant de la tension ou même de la faille entre ces sémiologies.

Or qui dit sémiologie, dit nécessairement un sujet qui interprète. Le sentiment de dislocation naît alors dans l'esprit d'un *sujet* conscient de l'incompatibilité de ces deux sémiologies, ou du moins, craignant une interaction conflictuelle entre elles. Car le principe fondamental reste quand même l'interaction. Ainsi, contrairement à l'approche heideggerienne qui postule la centralité d'un être plongé dans un monde qu'il habite « authentiquement », l'approche sémiopragmatique pose l'existence d'un sujet « agi » par le monde et qui y interagit.

Cette approche présente ainsi trois particularités ou, je dirais, trois avantages pour l'étude de la dislocation :

- Penser l'homme et le monde dans une logique dynamique d'interaction, où les représentations ne sont pas définies une fois pour toutes mais subissent l'influence de l'expérience concrète.

- Prendre en compte le fait que l'homme habite le monde d'abord par cette interaction quotidienne, et que donc sa dislocation n'est pas simplement le fruit de son action ou son manque d'action sur le monde, mais surtout le fruit de l'action du monde sur lui.

- Permettre d'articuler ces deux idées autour de la notion d'un sujet construit (loin de tout essentialisme de l'*être* dans le sens de la philosophie heideggerienne), tout en prenant en compte la multiplicité et la pluralité de ce qui le construit, et de ce qui fait son expérience : le politique, le biographique, le géographique, l'historique, etc. (Ce que les approches réductionnistes ne permettent pas).

On pourrait certes objecter que l'approche sémiotique, en s'éloignant des préoccupations purement heideggeriennes, déformerait le concept de

Goetz au point d'en créer un nouveau et que les univers philosophiques sont à ce point hétérogènes les uns aux autres qu'il serait un contresens de les faire se rencontrer.

Peut-être. Mais l'état actuel de ma connaissance de l'approche sémiopragmatique fait que l'objectif de ce travail est aussi de me familiariser avec cette approche, en l'appliquant à des problématiques que je connais déjà. Comme le dit William James d'après Schiller et Dewey : « La personne dispose d'un stock d'opinions mais elle rencontre une expérience nouvelle qui les remet en question. Quelqu'un les contredit ou, dans un moment de réflexion, la personne elle-même se rend compte qu'elles se contredisent entre elles, ou bien elle entend parler de faits avec lesquels elles sont incompatibles ; ou encore elle ressent des désirs qu'elles ne peuvent plus satisfaire. Il en résulte un trouble intérieur que n'avait jamais connu son esprit auparavant, et auquel elle tente d'échapper en modifiant la masse de ses opinions antérieures. Elle en conserve autant qu'elle peut car en matière de croyances, nous sommes tous extrêmement conservateurs. Elle cherche ainsi à modifier une première opinion, puis une autre (car leur résistance au changement est très variable) jusqu'à ce que surgisse une idée nouvelle qu'elle puisse greffer sur les anciennes en leur causant le moins de perturbation possible ; une idée qui concilie le fonds ancien avec l'expérience nouvelle et les accorde de façon tout à fait heureuse et opportune. » (William James, p. 111) C'est peut-être effectivement ce qui est à l'œuvre dans ce travail. Du point de vue de la philosophie pragmatique, ceci ne le disqualifie pas.

### References:

- Appleton, Jay. *The Experience of Landscape*. London and New York: John Wiley & Sons, 1975 –1996.
- Cometti, Jean-Pierre. *Qu'est-ce que le pragmatisme ?* Paris: Editions Gallimard, collection folio essais, 2010.
- Connan, Daisy. Jein, Gillian. Kerr, Greg, eds. *Aesthetics of dislocation in French and Francophone Literature and Art – Strategies of Representation*. Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2009.
- Darras, Bernard. « Images et études culturelles », in Bernard Darras ed. *Images Analyses – Etudes culturelles*. Paris: Publications de la Sorbonne, collection Esthétique – 14, 2008.
- « Sémiotiques des signes visuels et du design de l'information », in Bernard Darras ed. *Images et sémiologie. Sémiotique structurale et herméneutique*. Paris: Publications de la Sorbonne, collection Esthétique, 2008.
- Goetz, Benoît. *La dislocation – architecture et philosophie*. Paris: Editions de la passion, 2002 (2001 pour la 1<sup>ère</sup> édition).

Heidegger, Martin. *Être et Temps (Sein und Zeit, 1926)*, traduit de l'allemand par François Vézin, texte établi d'après les travaux de Rudolf Boehm, Alphonse De Waelhens, Jean Lauxerois et Claude Roëls. Paris: Editions Gallimard, nrf, collection Bibliothèque de philosophie, série Œuvres de Martin Heidegger, 1986.

« Bâtir habiter penser », « La chose » et « ... L'homme habite en poète... », in *Essais et Conférences (Vorträge und Aufsätze, 1954)*, traduit de l'allemand par André Préau, préfacé par Jean Beaufret. Paris: Editions Gallimard, collection Tel, 1980 (1958 pour la 1<sup>ère</sup> édition).

James, William. *Le pragmatisme*, présenté par Stéphane Madelrieux. Paris: Editions Le Monde/Flammarion, collection Les livres qui ont changé le monde

Nash, Suzanne, ed. *Home and Its Dislocations in Nineteenth-Century France*, with an afterword by Antoine Compagnon. New York: State University of New York, Albany, 1993.

Peirce, Charles S. *The Collected Papers*. electronic edition.

*Ecrits sur le signe*, rassemblés, traduits et commentés par Gérard Deledalle. Paris: Edition du Seuil, collection L'ordre philosophique, 1978.