

# APOLOGIE DE LA POLITESSE

## LA SALUTATION COMME *SAVOIR-VIVRE*

Jean-Sébastien Hardy

*Politesse sédimentée et politesse instituant*

De toutes les transactions humaines, la plus insignifiante et la plus propice à la caricature est peut-être la politesse. Saluer, remercier, céder le passage, arriver à l'heure, etc. sont des actes si infimes, banaux et *courants* que se porter énergiquement à leur défense laisse penser que l'on accorde trop d'importance à ce qui n'en a finalement pas ou très peu.

Mais une telle dépréciation de la politesse ne fait sens que si on l'a d'avance confondue avec ses modes d'expression conventionnels ou protocolaires, par exemple l'obligation de ne pas poser les coudes sur la table, celle de retirer son couvre-chef dans les lieux de culte, ou encore celle de regarder les convives dans les yeux lorsqu'on porte un *toast* – encore faudrait-il ultimement, même pour ces cas de civilité cérémonieuse, interroger la raison dérivée de ces rituels conformes, leur fondation lointaine dans une civilité plus originaire. Si l'on pouvait montrer qu'il y a une forme de politesse irréductible à la simple bienséance sédimentée socialement, il ressortirait alors que, pour usuelle qu'elle soit, cette politesse est elle-même un acte menacé, non seulement par ceux qui la ridiculisent ou la critiquent frontalement, mais plus insidieusement par l'indifférence à tout *bon usage*.

Y'a-t-il bien pourtant une telle « politesse originaire », politesse qui posséderait un sens immanent, et dont la mise en œuvre ne s'épuiserait par conséquent ni dans son spectacle (obséquiosité), ni dans le simple respect des « bonnes manières » (convenance) ? Peut-on concevoir des *règles de politesse* antérieures à toute cristallisation dans les actes coutumiers du vivre-ensemble qui, il

est vrai, varient de culture en culture et de génération en génération ?

### *Digression sur la diététique kantienne*

Dès lors qu'on pose le problème de la politesse à partir de la notion de *règle pratique*, un détour singulier par Kant paraît instructif. À travers son manuscrit sur la diététique de 1797, le court texte sur le « Pouvoir du mental » (*Von der Macht des Gemüts durch die blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein*) de 1798, le paragraphe 88 de l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* (1798), ainsi que certaines lettres de Kant à Mendelssohn (16 août 1783) et à Herz (mai 1781), Kant jette les bases de ce que j'appellerais une *critique des « usages »*, en indiquant qu'à côté du savoir éthique se tient un certain savoir hygiénique et diététique, c'est-à-dire un savoir qui porte sur les façons de mener au mieux sa *vie* à travers l'alimentation, le sommeil et la *convivialité*. Devant ce domaine pratique général qu'on pourrait désigner comme une *diététique* (du grec *δίαίτα*, « manière de vivre »), Kant, tout en reconnaissant que celle-ci « relève de la philosophie pratique » et même qu'elle comporte une partie « rationnelle, non empirique », choisira de l'exclure du champ de la connaissance transcendantale. En effet, selon Kant la règle diététique *varie nécessairement* – c'est déjà l'indice d'une essence... – d'un individu à l'autre, en fonction de sa constitution et de sa situation, si bien qu'aucune maxime diététique ne serait universalisable : « une certaine règle d'hygiène [...] constitue le principe suprême de la diététique : [mais] chaque homme a sa manière particulière d'être en bonne santé, à laquelle il ne peut rien changer *sans danger* » (nous soulignons).

Kant ne procède-t-il pas ce faisant à une compréhension réductrice de la connaissance transcendantale ? Le Kant tardif, qu'on taxe trop vite de sénilité, semble bel et bien avoir mis le doigt sur quelque chose : il ne s'agit peut-être pas tant de déterminer le *contenu* déterminé de la connaissance (diététique en

l'occurrence) que sa *forme*, c'est-à-dire, *a minima*, les domaines dans lesquels elle opère, dans lesquels elle peut avoir validité. Il n'y a, par exemple, aucune connaissance diététique possible quant à la relation entre deux êtres inanimés, si bien qu'elle se révèle positivement être un certain savoir pratique de la « vie », plus spécifiquement du « bien-vivre » (entre moi et moi, puis entre moi et autrui), et ce selon une norme et une forme qui ne sont pas celles du devoir formel éthique. En son essence, la diététique – et on entendra si on le souhaite une anticipation de Nietzsche en cette définition – *est un savoir qui porte sur le rapport de la vie à elle-même*. Il y aurait d'ailleurs beaucoup à dire d'un point de vue philosophique et *a fortiori* phénoménologique sur l'idée même de « savoir-vivre » ; *comment vivre peut-il être un art, et pourquoi doit-il le devenir ?*

Quoi qu'il en soit, Kant lui-même reconnaîtra expressément en 1797 l'appartenance de la diététique à la philosophie transcendantale lorsqu'il écrira que, je cite, « La diététique est une philosophie technico-pratique, et donc, une connaissance empirique selon sa matière, *mais d'une connaissance a priori selon la forme de son usage* » (nous soulignons). Le concept de règle désigne alors la forme *a priori* d'un savoir dont le contenu est certes empirique, mais dont les objets, les fins, les relations et les concepts fondamentaux peuvent néanmoins être déterminés indépendamment de l'expérience ; cette forme est la structure de son applicabilité, les sphères de son usage dans le commerce possible avec le monde phénoménal, en l'occurrence avec son corps, son âme, ses amis et ses concitoyens.

Il en va de même pour la politesse, telle qu'on cherche à la comprendre ici en la distinguant de ces expressions empiriques diverses : il ne s'agit pas de trouver les règles du savoir-vivre, mais bien de déterminer la forme de ces règles. Cela signifie notamment que la catégorie de la quantité tombe hors du champ du savoir-vivre. [Exemple de l'échéance des condoléances dans *Curb your Enthusiasm* de Larry David : qu'on le veuille ou non, il y

a une « sorry window » au-delà de laquelle les condoléances sont inappropriées, mais sa durée est indéterminée. De la même façon, il est déplacé de saluer de trop près ou de trop loin, mais cette distance est inassignable quantitativement.] Pour savoir ce qu'est la politesse, quel *type d'acte* elle forme, il faut donc se demander quel est le *domaine* auquel elle a affaire. Je voudrais montrer que la politesse réside dans les actes par lesquels *s'institue* – débute, se maintient ou se termine, selon une structure spatio-temporelle que j'essaierai d'explicitier – la *possibilité d'une rencontre*.

Pour établir cette thèse, contentons-nous d'examiner un phénomène précis, celui de la *salutation*, puisque c'est le geste le moins anodin qui soit et peut-être même le geste par excellence.

« *Après-vous* », ou la *fausse politesse*

Il faut voir dans la salutation – et ici pensons tant au mouvement de la main, à l'inclination du buste, au mot d'invitation, mais aussi, et même essentiellement, à la valédiction – le *geste* par lequel deux sujets se « reconnaissent ».

Et cette façon de parler porte d'emblée dangereusement à confusion. Lorsque la politesse est posée comme un acte de reconnaissance formelle, cela donne lieu à la répétition indéfinie et comique qui caractérise distinctement et guette toujours la politesse conventionnelle : le nombre exponentiel des bises, les salutations japonaises démultipliées, l'incapacité de mettre fin à l'échange des « après-vous », la paralysie que crée la volonté simultanée de céder le passage, etc. Il y a donc un mauvais usage de la politesse quand celle-ci reste prise dans la dynamique passionnelle restreinte de l'estime du statut d'égal de l'autre.

Il n'en va donc pas d'une reconnaissance qu'on pourrait dire, grossièrement, hégélienne, mais bien de la reconnaissance au sens où l'on « reconnaît » la présence de quelqu'un, où l'on « reconnaît » son ennemi, où l'on « reconnaît » une situation périlleuse, etc. D'ailleurs, la littérature anthropologique qui a

traité des formes de salutation s'est concentrée à juste titre avant tout sur les pratiques de la salutation entre étrangers, entre ennemis et entre dominants et dominés ; ces salutations réciproques mais « inégales » sont sans doute les plus essentielles, du moins sont-elles pour nous les plus riches d'indications.

*Saluer, ou aller à la rencontre*

Dans une telle salutation, ce qui est reconnu est une présence partagée et ménagée *pour un temps seulement* : en saluant l'autre, j'annonce mon prendre-part à une présence, je délimite un *champ*, provisoire et destiné à s'éteindre, et qui se révélera potentiellement pacifique ou belliqueux. La salutation désigne un « champ de bataille », au sens où l'entend Deleuze dans *Logique du sens*, mais aussi Marion dans une occurrence d'*Étant donné*. Je ne reconnais donc pas tant l'autre que l'occasion, l'ouverture d'un *kairos*, favorable ou non. En ce sens, la salutation – comme l'indique le devoir que l'on se fait en Occident de ne pas fuir le regard d'autrui – annonce cette *franchise* de la présence à une relation possible ; reconnaissance non de l'autre, mais de l'espace qui se trouve institué par une co-présence. L'animal qui *toise* du regard, c'est-à-dire qui mesure la distance au prédateur éventuel en ne cachant pas sa propre présence et son envie de fuir, *salue* déjà au sens propre.

J'aurais voulu montrer que la salutation est requise de façon déductive par le fondement du « droit originaire » fichtéen, mais c'est chez Heidegger que j'essaierai de trouver une formulation juste de l'essence de la salutation et par là de la forme générale de la politesse, de ce à quoi elle a affaire. Dans *Acheminement vers la parole* (GA 12, p. 19 [*Acheminement vers la parole*, p. 23]), on trouve ce passage :

Il y a, dans l'appel (*Ruf*) même, un *site* (*Ort*) qui est non moins appelé\*. C'est le site pour la venue (*Ankunft*) des choses, présence logée *au cœur de l'absence*. C'est à une telle venue que l'appel qui les nomme dit aux choses de venir. Il le leur dit en une invitation

(*Einladen*)\*\*. L'invitation convie les choses à se tourner, en tant que choses, vers les hommes, pour être ce qui les regarde.

Dans cet extrait, deux points seraient à développer et étayer :

- \* D'abord, la salutation, comme appel de l'un à l'autre, de l'un aux autres, etc., appelle ou convoque d'abord non pas l'autre ou les autres, mais bien le « site » qui peut accueillir ce qui peut avoir lieu (une discussion, un verre, une bataille, un potlach, un banquet, etc.) Il y a à mes yeux un caractère proprement *situationnel* de la politesse en général, qui rend compte sans doute du fait qu'on la mobilise, souvent avec génie, dans les *sitcoms* américains, dans les « comédies de situation ».
- \*\* Ensuite, la salutation est une *invitation*, et en tant qu'invitation elle est un *faire-signes*. En saluant, comme on le fait le plus souvent en agitant la main, en haussant la tête, etc., on se rend visible ; on se *rend* (« haut les mains »), on s'abandonne, activement à notre visibilité, et ainsi on invite l'autre à nous voir. D'un côté, c'est animal ; on perçoit de façon privilégiée ce qui est en mouvement. Mais, d'un autre côté, il y a là un *faire-signes* plus profond : je m'excepte, pour l'autre, de tout ce qui relève du monde des choses inanimées et qui n'appartient pas en propre à notre rencontre et à ce qui peut y advenir. Ainsi nous libérons-nous du temps et surtout des lois causales du monde. [Le concept d'*excuse* serait ici significatif ; l'*excuse* doit attester de l'extériorité de mon action à toute série causale ; la fausse excuse est justement celle qui rapporte le tort causé par l'autre aux causes subies par moi.]

Mais comment un signe, parmi tous ceux qui nous entourent et nous inondent, devient-il proprement une invitation, une invite, un signe ? Heidegger a déployé le concept de « faire-signes » (*Winken*) dans une acception certes foncièrement ontologique, et qui plus est dans le cadre de la pensée de l'*Ereignis*. Il se trouve

toutefois quelques précieuses occurrences où le concept de *Winken* demeure attaché au faire-signe concret, *corporel* si j'ose dire, du *Dasein* (ou d'un *Mitsein* authentique. Je retiendrai la suivante :

Dans la quotidienneté déjà, le signe (*Wink*) est autre chose que l'indice (*Zeichen*) ; le faire-signe (*Winken*) [est] autre chose que l'indication (*Hinzeigen*) vers quelque chose et du simple fait de rendre quelque chose remarquable (*Bemerkbarmachen*). Celui qui fait-signe (*der Winkende*) ne fait pas simplement "se" rendre remarquable, en quelque sorte à la manière de ce qui se tient à tel ou tel endroit et qui est là à atteindre. Faire-signe est plutôt par exemple, dans la retraite (*Abschied*), le tenir-ferme (*Festhalten*) dans la proximité (*Nähe*) au sein d'un éloignement croissant et, à l'inverse, dans l'arrivée (*Ankunft*), le se-rendre-manifeste (*Offenbarmachen*) de l'éloignement qui règne encore dans la proximité réjouissante (*beglückenden Nähe*). (GA 39, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (Winter semester 1934/35), p. 32.)

Heidegger souligne ici la *spatialité fondamentale du départ et de l'arrivée* ; spatialité éminemment temporelle, puisqu'il s'agit de faire place et de faire droit avec autrui à l'éloignement d'où nous provenons et dans lequel nous retournons. Ce passage de Heidegger n'est d'ailleurs pas sans évoquer ce passage de *L'amitié* de Maurice Blanchot, selon lequel l'amitié serait « Le *mouvement* de l'entente où, nous parlant, [les amis] réservent, même dans la plus grande familiarité, la *distance* infinie, cette séparation fondamentale à partir de laquelle ce qui sépare devient rapport. » (*L'amitié*, Paris, Gallimard, 1971, p. 323.) Tous les deux soulignent pour moi une « *kinétique de l'amitié* » et plus largement de la civilité, si je peux me permettre une telle expression.

La salutation – le geste même de la main évoque d'ailleurs aussi la halte que je commande à l'autre, halte par laquelle s'institue cette distance qui nous rapproche, en nous « stationnant » – implique et appelle donc un mode de la présence irréductible à la présence et à l'horizon spatial des objets. *Idem* pour sa temporalité. À la lumière des passages cités, il faut nous demander quels sont justement les coordonnées de la spatialité et

de la temporalité instituées par la salutation en particulier et par les actes de « politesse originaire ».

À titre hypothétique, on pourrait désigner *l'arrivée*, le « *colloque* » (faute d'un terme plus juste pour désigner le moment de la rencontre qui se déploie, à son risque propre) et le *départ* comme les formes de la rencontre possible, moments à partir desquels la salutation et plus généralement la politesse adviennent, moments auxquels doit s'assigner, mordre ou répondre toute règle empirique de politesse déterminée. La politesse rend plus saillants et supporte ces moments qui échappent et résistent, en vertu de leur idéalité spécifique, au temps et à l'espace de la mondanité *courante* des objets – s'il y a par exemple des façons polies et impolies de tendre et de rendre la monnaie, c'est aussi pour éviter une réduction de l'être en commun à une relation économique formelle. La politesse, dont la salutation serait pour ainsi dire la « condition gestuelle de possibilité » – *une salutation habite communément tous gestes* –, est alors un *soin porté aux formes et moments d'une rencontre qui ne se produit pas sur la scène de la mondanité naturelle dominante (physiciste, médicale, économique, etc.)*.

### *Inactualité de la politesse*

Il se trouve aujourd'hui une certaine esthétique de la nonchalance qui se traduit entre autres par le fait qu'on approche l'autre sans le saluer ou en le saluant le moins significativement possible. On cherche et on cultive ainsi un certain effet d'absence, une im-présence, proche d'un ébahissement continu. Il est vrai que certains peuples autochtones (les cris notamment) voient comme une haute forme d'impolitesse le fait de se saluer, puisque toute salutation explicite implique que la présence aux amis, à la famille, etc. se soit à un moment interrompue. Mais la disparition actuelle de la salutation, qui finalement nous gagne tous en vertu de notre disponibilité constante les uns aux autres à travers les nouvelles techniques médiatiques, semble avoir un présumé tout à fait différent : celui selon lequel l'événement



d'une rencontre est lui-même un moment parmi d'autres du cours du temps, et même du cours du temps de la vie, d'une vie qui varie intensivement mais pas qualitativement ni « événementiellement ». On pourrait dire alors que la nouvelle impolitesse – *si* elle est vraiment impolie, et *si* elle est nouvelle, ce dont on peut douter, mais c'est là sans doute une question d'histoire des sociétés – correspond bien à une certaine « barbarie » : on a cédé à une pré-compréhension pauvre du temps et de l'espace dans lesquels nous nous trouvons, ou plutôt dans lesquels nous pouvons, par chance, nous retrouver.

Il ne s'agit pas d'entonner quelque hymne au passé : d'abord parce que perdurent dans toute culture, même barbare, des salutations plus subtiles (par exemple les diverses *initiations* qui, elles, se multiplient, pensons aux *baby showers* !) ; ensuite parce que les transformations historiques du *sens de la présence* peuvent aussi devenir une occasion d'instituer un nouvel *art de la présence*, qui redécouvre ou réinvente des us et coutumes dotées de sens, qui institue une nouvelle *sacramentalité*, si le terme n'est pas trop grave.

Conclusion qui me ramène à ma thèse générale : la politesse est une attention portée à la *possibilité* – parce qu'on ne peut jamais la garantir – de la venue en présence des hommes entre eux et des hommes avec les choses, choses qui en général prennent du temps et de l'espace (il y a une politesse avec les choses, mais ce serait l'objet d'une toute autre spéculation). C'est d'ailleurs pourquoi l'acte de politesse dans les faits *doit* s'effacer, se rendre *presque* imperceptible. La politesse n'est donc jamais un acte *dans* la réalité. Partout où la politesse disparaît triomphe une certaine *perte du lieu*, de la spatialité libre d'une rencontre qui ne craint ni le conflit ni l'*embarras* (contrairement à la politesse protocolaire, dont la fonction est précisément d'atténuer l'embarras). Être poli au sens fort du terme, savoir-vivre, est presque déjà lutter contre la dissolution de toute relation dans le tout lissé de la *circulation*.

Une telle apologie de la politesse ne manquera pas – comme toute apologie d’ailleurs – de sonner réactionnaire. Pourtant, et c’est une idée de Benjamin, face à un désinvestissement généralisé du politique et de l’éthique, la politesse se voit peut-être aujourd’hui confier – et il faut le déplorer, mais aussi l’assumer – le rôle d’un *savoir-se-tenir*, dans les divers sens que peut recevoir cette expression.