**La ville *tri-viale* : métro, ronds-points, kiosques**

Nathalie Roelens

*Université du Luxembourg*

 « Pliez les réverbères comme des fétus de paille/

Faites valser les kiosques les bancs les fontaines Wallace/

Descendez les flics […] » (Louis Aragon, *Front rouge*, 1931)

**Introduction**

Les avancées en sémiotique urbaine et en géocritique, toutes deux rattrapées par l’actualité, nous permettent de distinguer trois paradigmes de déplacement urbain tributaires de trois épistémologies respectives : (1) le *frontal* : l’urbanisme rectiligne privilégie les artères ou *rues tuyaux* visant à maximiser le flux et la *circulation* qui mime l’écoulement sanguin : « Les poussées en avant, les avancées frontales l’emportant sur la latéralité et sur la perception de l’environnement proche » (Mongin, 2013 : 97) ; (2) le *latéral* : le paradigme de la *percolation*, propice à la redécouverte de l’environnement, du voisinage. Le métro serait paradoxalement la figure souterraine de cette percolation : apparemment fluide, il implique des chicanes et les panneaux publicitaires captent l’attention vers les bords du champ de vision ; (3) le *trivial* : les gilets jaunes ont remis à l’honneur un troisième diagramme épistémologique, le trivial, du latin *trivialis*, de *trivium*, « place publique commune » par rapport au *forum*. À la croisée de trois voies officiait également la prostituée (d’où les connotations de *public*, *vulgaire*). Le rond-point serait la version giratoire du *trivium*, doté d’une dimension carnavalesque dans le sillage du mot *giostra*, tournoi ou rite vernaculaire de printemps. Il n’est pas étonnant dans ces conditions que la locution latine *In girum imus nocte et consumimur igni* (« Nous tournons en rond dans la nuit et nous sommes dévorés par le feu »), qui donna son titre au film de Guy Debord en 1978, soit exhumée récemment par le sociologue Laurent Jeanpierre pour son essai sur les gilets jaunes, *In girum. Les leçons politiques des ronds-points* (Jeanpierre, 2019).

Cette triade recoupe en outre partiellement les trois modèles de l’échange communicationnel proposés par Michel Serres, dans *Le Parasite* : (1) celui de la monadologie de Leibniz : tout a un rapport avec tout par l’intermédiaire de Dieu (en l’occurrence l’urbaniste, l’aménageur) ; (2) celui en sablier d’Hermès, dieu des carrefours et de la traduction, système polythéiste ; (3) le modèle à trois branches du parasite, tantôt adjuvant, tantôt opposant. Dans *Le singe et le chat* de La Fontaine, le chat (l’esclave) se fait brûler la griffe pour que le singe (le maître) puisse manger mais un bruit nouveau les oblige à fuir ensemble. (Cf. Serres 1980 : 379). Les gilets jaunes viennent parasiter les Champs-Elysées, le capitalisme, tandis que les black blocs les obligent à fuir. Roger Caillois avait déjà montré que dans le mythe de Babel ce n’est pas la sanction divine qui vient semer la confusion des langues mais le dérèglement de la conduite des ouvriers qui étaient arrivés à un tel point de désordre qu’« il n’était plus important qu’ils se comprissent » (Caillois, 1978 : 113).

1. **« Le métro c’est comme le flipper » (lire la ville)**

Le roman de Rachid Boudjedra, *Topographie idéale pour une agression caractérisée* (1975), offre une allégorie à la fois du déplacement urbain et de la lecture qui oscillent tous deux entre le paradigme frontal et latéral. L’usager du métro, un Algérien qui débarque de son village natal en quête de travail dans la métropole, se voit pris dans les rets d’un réseau inextricable de voies, transbahuté dans un espace oppressant, où tout lui semble indéchiffrable. Aussi le cheminement vers la révélation, l’épiphanie qui, à en croire Roland Barthes, sous-tend à la fois l’herméneutique occidentale et le striptease – organisant le récit par énigmes et dévoilements avec un même empressement vers le déshabillage (cf. Barthes*,* 1971 : 161-162) –, se voit mis à mal, engorgé (pour rester dans l’isotopie liquide). En effet, au parcours accidenté, plein de « zones critiques » (Floch, 1990) correspond une phrase étranglée : tantôt la syntaxe-percolation avance hachurée, fonctionne par juxtaposition paratactique et métonymique, phrases tronquées par asyndètes ou aposiopèse (réticences) – « Le flipper c’est. » (Boudjedra, 1975 : 170) –, tantôt le style sans ponctuation mime l’errance vertigineuse de ce personnage dans cet « antre-piège », un filet dont les mailles se referment sur lui, « nodosités bouclées ou fourchues comme des signes du désespoir et du malaise qui va s’abattre sur le voyageur harcelé » (*ibid*. : 212) jusqu’à sa mise à mort. Le jeu de « flipper » que Boudjedra érige en emblème du métro avec ses portillons et ses chicanes rend toute quête de destination ou de sens vaine, la pin-up de ce billard électrique qui au départ se nommait « bagatelle » est touchée mais non déflorée.

On le voit, l’équation entre couloirs du métro et flipper se prolonge dans la partie invisible du dispositif, qui abrite dans ses entrailles des guichets en plexiglas, des câbles, des pompes d’incendie, semblables aux « arcanes des parcours électriques des machines à sous (flippers) » (Vattin, 1976 : 71). Comme s’il incombait au romancier de faire remonter à la surface, telle « la hernie d’un ressort détraqué » (Barthes, 1957 : 57), le « junkspace » (l’espace-foutoir) d’ordinaire caché aux regards. De même, les plans du métro, de plus en plus stylisés, décharnés, dématérialisés en surface, dissimulent leur propre processus opératoire annonçant par-là les boîtes noires inintelligibles du numérique.

Afin de trouver une issue, la quête de l’Algérien glisse de la narration à la métalepse (au gré des réminiscences de son biotope d’origine et des affiches de femmes aguicheuses qu’il appréhende comme des marques d’hospitalité à son égard). La captation des consciences, l’envoûtement, la distraction programmée a beau être resémantisée par la « mentalité pré-logique du personnage » (Vattin, 1976 : 72), le paradigme de la *percolation* cède le pas au *trivial* du tourner en rond. « Chicané », le protagoniste se voit vite « entravé », selon la terminologie de Jeanpierre qui appelle les gilets jaunes des « entravés » dont la mobilité spatiale ne recoupe plus aucune mobilité sociale (Jeanpierre, 2019).

1. ***In girum* (pratiquer la ville)**

L’occupation des ronds-points par les gilets jaunes inaugure un nouveau paradigme de pratique urbaine qui a été interrogé à chaud par Olivier Long dans son article « Le Dieu rond (Gille est jaune ?) », paru suite

 à la mobilisation du samedi 17 novembre 2018. Long insiste sur l’aire de jeu partagée qui déconstruit la rondeur d’un pouvoir qui se fissure et tente en vain de « sphériser son monde » (Long 2018 : 3). Dans les termes de Peter Sloterdijk, l’immunité dont jouit la monosphère divine se voit mise à mal par l’écume subversive et onirique (Sloterdijk 2005 : 29). Ce mouvement doit toutefois rester *enjoué* pour éviter les dérapages des « factieux » prompts au vandalisme. Le devenir-black blocs des gilets jaunes avec leurs cibles – l’arc de Triomphe, les banques ou les kiosques –, s’écarte de *l’enjoyment* des goliards, moines *girovagues* ou autres *Gilles*, dont le Pierrot de Watteau : « ‘Gilles le niais’ est également dénommé ‘le Guilleret’, parce qu’il manifeste sa gaieté de manière un peu fracassante sur la scène du carnaval » et, qui plus est, des Gilles de Binche : « Le Gille représentait dans la Belgique des années 1795 la figure de la révolte contre le régime politique français du Directoire. Ce dernier voulait simplement interdire à cette époque ‘le port du masque’. » (Long 2018 : 5) La désobéissance civile *se jouera* *de* et *dé-jouera* les paradigmes évitant toutefois de se brûler les ailes comme les [papillons de nuit](https://fr.wikipedia.org/wiki/H%C3%A9t%C3%A9roc%C3%A8res) qui tournent autour de la chandelle – [*In girum imus nocte ecce et consumimur igni*](https://fr.wikipedia.org/wiki/In_girum_imus_nocte_ecce_et_consumimur_igni) *–*, voire comme l’humanité attirée par la flamme : « Ne dirait-on pas que l’humanité, toute lucide et raisonnante qu’elle est […], se comporte comme un essaim d’absurdes et misérables insectes invinciblement attirés par la flamme ? » (Valéry, 1957 : 1128).

## Les gilets jaunes comme pratique nous invitent en outre à considérer la ville comme un réceptacle de nouveaux rites qui viennent désémantiser toute logique d’aménagement urbain. Le rond-point se veut un lieu de vie, espace de rencontre et de solidarité transgénérationnelle qui participe d’une relocalisation de la politique étayée par une sociabilité électronique La question se pose toutefois de savoir quelle communauté ils instaurent. Jeanpierre constate la rupture avec les légitimités traditionnelles et les habitudes éculées de la lutte, dès lors que le mouvement est privé de cohérence idéologique et de débouchés politiques. Qu’il s’agisse bien d’une *communauté,*nul n’en doutera car elle repose sur un lien organique et non sur l’intérêt comme le fait une *société* (Buber 2018). S’agit-il pour autant d’une *communauté* *éphémère*, surgissant de façon imprévisible, telle celle qu’institue le Christ dans la parabole de « La multiplication des pains » de l’Évangile ? Une foule hétéroclite et affamée (« des brebis n’ayant pas de berger ») se voit convertie par un don en communauté (enseignée et nourrie) dans un lieu désert disponible (Marc, VIII, 1-9). Les gilets jaunes éphémères, quoiqu’en voie de pérennisation, sont en revanche privés d’une figure christique. Il conviendrait d’invoquer enfin la *communauté qui vient* que Giorgio Agamben appelle de ses vœux, à savoir une communauté sans présupposés, formée par des singularités quelconques sans conditions d’appartenance, sans identité, faite d’hommes qui ne revendiquent pas une identité (être français, rouge, musulman). Se prévalant de Spinoza, Agamben avance que l’avoir-lieu des singularités dans l’étendue « ne les unit pas dans l’essence, mais les disperse dans l’existence, […] les rend aimables (quodlibétales) » (Agamben 1990 : 24-25). Agamben distingue d’ailleurs dans cette *communauté qui vient* une réelle opportunité pour relayer l’individualisme nihiliste de la petite-bourgeoisie planétaire dont la vie ressemble à « un film publicitaire d’où on aurait effacé toute trace du produit publicisé » (*ibid*. : 65-66). Notre gesticulation joyeuse s’avère en tout cas ingouvernable et creuse le clivage entre l’Etat et le non-Etat (l’humanité) : « que des singularités constituent une communauté sans revendiquer une identité […] constitue ce que l’Etat ne peut en aucun cas tolérer. » (*ibid*. : 88)

## Or, suffit-il de qualifier les gilets jaunes de *communauté qui vient* pour comprendre leur soif d’*apaisement* ? Plus d’une décennie avant ses réflexions sur « l’idiorrythmie », forme existentielle de l’*apaisement*, Barthes lui avait donné une base sémiologique, en se référant en l’occurrence à la tautologie inhérente à la Mode écrite qui fonctionne comme opérateur « tranquillisant » :

## Tout système qui comporte un nombre élevé de signifiés pour un nombre restreint de signifiants est générateur d’angoisse, puisque chaque signe peut être lu de plusieurs façons ; au contraire, tout système inverse (à nombre élevé de signifiants et à nombre réduit de signifiés) est un système euphorisant ; et plus une disproportion de ce genre s’accentue, plus l’euphorie se renforce : c’est le cas de listes métaphoriques à signifié unique, qui fondent une poésie d’apaisement (dans le litanies par exemple). (Barthes 1967 : 286)

L’on comprend alors le tropisme ritualisant des mobilisations jaune (tous les samedis, aux mêmes endroits, vêtus de même). Pour Frédérique Ildefonse, l’effet d’un rite est précisément l’apaisement : « Il y a un apaisement par la répétition. Il y a un apaisement par le fait que la question du sens ne se pose pas. » (Ildefonse 2012 : 56) Il n’empêche que, dès lors que dans notre cas une même surface jaune (enveloppe vestimentaire) couvre des revendications discordantes, l’angoisse ne s’apaise pas. Les gilets jaunes ont sans doute pâti de ne pas avoir d’objets de valeur qui circulent, ou de ne pas avoir été unis dans la prédation d’un bouc émissaire, susceptible de leur fournir l’apaisement au sens anthropologique.

Malgré eux, les gilets sont retombés dans la modalité du *vouloir*, mettant en sourdine leur *pouvoir*, leur puissance, seule façon d’échapper à la « demodalisation du monde » en vigueur, responsable du fait que « la catégorie du possible a[it] été supprimée, toute puissance humaine destituée de fondement » (Agamben 1993: 54). L’impasse dans laquelle s’engouffrent ces *entravés* est le fait qu’ils soient *entravés* au niveau modal, car incapables d’imposer leur *pouvoir* au détriment du *devoir* et du *vouloir* qui veut les asservir. Aussi l*’empowerment*, serait-il littéralement une *repotentialisation* au sens du *potestas*, de la modalité pragmatique du *pouvoir*.

 Si l’occupation *jaune* veut éviter le risque d’érosion sémiotique et existentielle, il faut que ses membres se mesurent à l’aune d’autres « joueurs » qu’ils occupent le terrain ou non, telles les pierres d’un jeu de go, jeu sans compétition ni hasard, évoluant dans une aire de jeu totalement neutre, encline à *l’enjouement*. Les pierres adjacentes de même couleur sont dites « connectées » et forment une « chaîne », semblable aux rondes enfantines, voire aux trois grâces dans le *Printemps* de Botticelli, dont les mains sont diversement enlacées « parce que le bienfait forme chaîne » (Didi-Huberman, 2015 : 30). Dans le jeu de go, la capture proprement dite est généralement rare au cours d’une partie, mais c’est cette *possibilité de capture* qui guide les joueurs dans leur manière de former leurs territoires. Contre le dieu sphérique, les *rondes* joyeuses enfantines ou émeutières nous enjoignent en tout cas à nous « hétérogénéiser » (Long 2018).

1. **L’avenir du kiosque (écrire la ville)**

Au vu de l’étymologie, le *kiosque,* serait un autre lieu trivial qui vient du turc médiéval « *kiösk* », palais ou galerie, et de l’italien « *chiosco* », pavillon ouvert de multiples côtés dans l’art des jardins maniéristes. Vers 1848 surgit un emploi économique d’édicule de vente sur trottoir. Espèce de dernier retranchement de la convivialité, du moins à en croire Jean Rouaud qui, dans le roman éponyme *Kiosque* (2019) vante sa porosité aux flux de la vie communautaire, ce qui rend la ville « habitable », hantée de récits et de légendes, dans l’acception de Michel de Certeau (Certeau, 1980 : 160). Rouaud affectionne en effet « ce petit bain d’humanité » (Rouaud, 2019 : 39), « théâtre de poche » (*ibid*. : 281), susceptible de « recueillir les confidences des habitués » (*ibid*., 146). Lieu de vie menacé toutefois, parasité par l’urbanisme rationaliste ou nostalgique. Nous avons montré ailleurs qu’en période de crise la ville soit se projette dans un avenir utopique et aseptisée, (Roelens 2017) – en 2016, la maire de Paris [Anne Hidalgo](https://fr.wikipedia.org/wiki/Anne_Hidalgo) propose de remplacer les kiosques par de nouveaux modèles plus modernes et fonctionnels –, soit se vautre dans un passé mythique, ce que font manifestement les auteurs d’une pétition pour la sauvegarde des modèles romantiques montmartrois, ignorant qu’il s’agit déjà d’un vestige, la plupart ayant été remplacés dans les années 80. À en croire Rem Koolhaas : « Il y a toujours un quartier appelé ‘Faux-semblant’, où l’on préserve un minimum de passé : il est en général traversé par un vieux train, ou tramway, ou bus à deux étages […] Faux-semblant – également appelé Remords. » (Koolhaas 2011 : 93). Rouaud se demande à cet égard « si ce retour au kiosque montmartrois ne serait pas une façon ironique de dire que la presse en a fini avec l’actualité, […] elle n’était plus dorénavant qu’un élément de décor au même titre que les colonnes Morris » (Rouaud 2019 : 47). Les black blocs, en saccageant des kiosques à journaux, s’en prendraient dès lors à la fois à un emblème de Paris (même s’ils se trompent de cible) et à la presse comme organe du pouvoir.

1. **L’arrachage du navet (poétique de la ville)**

Apparemment libéré de toute hantise familiale, Rouaud peut enfin devenir écrivain et l’être sans complexes dans un récit qui narre les débuts de sa carrière, dans les années où il tenait un kiosque. Or, son obsession familiale le rattrapera, suscité par un magazine de couture, Burda, qui comprend des patrons de vêtements dans sa reliure, déclenchant une nouvelle remontée dans le temps : « Me revenaient les gestes de notre grand-père, un coussinet planté d’épingles à son bras, qui ajustait sur un mannequin de toile les découpes de papier sulfurisé » (*Ibid*. : 136). Les proches continuent donc à le hanter dans un roman qui aurait dû se concentrer sur un son devenir-écrivain. Le kiosque, édicule public, espèce de *ready made* littéraire, menacé par l’urbanisme opportuniste ou nostalgique, est pourtant l’occasion d’une réflexion esthétique sur comment écrire la ville ou comment écrire tout court, à une époque formaliste où le lyrisme est jugé désuet et le réalisme stigmatisé, mieux, selon une expression qui entrechoque Magritte et Gertrude Stein, à une époque où « on s’était longtemps persuadé qu’une pipe était une rose. » (*ibid*., p. 245).

L’« écriture-navet », c’est ainsi qu’il qualifie son réalisme « indécrottable », se voit toutefois légitimée en amont par Flaubert que son ami Bouilhet avait enjoint à devenir « terre à terre » après la réception désastreuse de sa *Tentation de Saint-Antoine*, et par Rimbaud qui quitte son lyrisme pour « étreindre la rugueuse réalité » (*ibid*., p. 263), et surtout s’adossant aux haikus de Bashô au Japon où « le navet est bien un navet, avec lequel, arraché, on montre le chemin au voyageur perdu dans le brouillard. »(*ibid*., p 245) Ce parti pris d’écrire au plus près du bitume aura toutefois le double effet (vicieux) de lui faire ressasser son histoire personnelle et de privilégier le contenu sur le signifiant. Il n’empêche que certains « navets » gardent toute leur densité signifiante comme c’est le cas chez Primo Levi qui, dans son poème *Il superstite* *(Le rescapé*), déjoue la binarité entre lyrisme et réalisme en mettant en scène des compagnons de détention mastiquant « *una rapa che non c’è* » (une absence de navet) (Levi 1990 :76). Levi nous fait comprendre toute la richesse d’une écriture qui n’est ni transparente, ni opaque, qui ne sera pain bénit ni pour les réalistes, ni pour les nominalistes, mais pour un lecteur *littéraire* ; le « navet » en dépit de sa carence ontologique non seulement existe au niveau du signifiant mais déjoue l’indicible, témoigne de l’horreur (continue à exister contrairement à « l’absente de tout bouquet » de Mallarmé.) D’ailleurs Rouaud arrive lui-même à cette conclusion. Il a enfin compris qu’écrire et vivre devaient cohabiter sans imposer une esthétique exclusive. C’est du moins ce que lui enseigne une Marie-Madeleine et une Vierge du peintre primitif flamand Rogier Van der Weyden : « Le bon Rogier les sortait du carcan totalitaire du texte pour leur donner une vie hors champ, hors dogme. La leçon que j’en retirais c’est que la restitution du réel ne contraint pas nécessairement au réalisme » (Rouaud, 2019 : 272). Si d’aucuns ont tôt fait de réduire l’écriture et la lecture de la ville à des questions de référentialité et de réalème, il nous semble que ces considérations esthétiques ont toute leur place dans une réflexion sur la poétique de la ville.

.

**Conclusion**

 La littérature a ce pouvoir de témoigner tout en transfigurant, d’être document et monument, et cet alliage déjoue tout cercle herméneutique (là aussi le sphérique se fissure). La ville est indissociable de ses pratiques, de ses représentations, du signifiant qui véhicule ses contours, pour angoissants qu’ils soient. L’herméneutique urbaine n’a rien à gagner à être apaisante, dès lors que la ville ne sera jamais entièrement lisible. Les soubresauts urbains récents nous ont enjoint les écrivains, romanciers ou essayistes de sortir de leur zone de confort et nous, à un effort d’interprétation accru, à un démêlé permanent avec ses signifiants. La ville triviale nous rappelle qu’« un écrivain doit avoir l’entêtement du guetteur qui est à la croisée de tous les autres discours, en position triviale par rapport à la pureté des doctrines » (Barthes 1977 : 26).

**Bibliographie**

Agamben, Giorgio. 1990. *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Paris, Seuil.

# Agamben, Giorgio. 1993. *Bartleby o della contingenza*, in *Bartleby. La formula della creazione*, Macerata, Quodlibet.

Barthes, Roland. 1957. « Le jouet », in *Mythologies*, Paris, Seuil.

Barthes, Roland. 1967. *Système de la mode*, Paris, Seuil.

Barthes, Roland. 1971. *Sade, Fourier, Loyola.* Paris, Seuil.

Barthes, Roland. 1977. *Leçon*, Paris, Seuil.

Boudjedra, Rachid. 1975. *Topographie idéale pour une agression caractérisée*, Paris, Gallimard.

Buber, Martin. 2018. « Comment une communauté peut-elle advenir » [1930], *Communauté*, Paris, L’éclat.

Caillois, Roger. 1978. *Babel* [1946], Paris, Gallimard.

Certeau, Michel de. 1980. *L’Invention du quotidien* 1, Paris, Gallimard.

Didi-Huberman, Georges. 2015. *Ninfa fluida. Essai sur le drapé désir*, Paris, Gallimard.

Floch, Jean-Marie. 1990. *Sémiotique, marketing et communication : sous les signes, les stratégies*, Paris, PUF.

Ildefonse, Frédérique. 2012. *Il y a des dieux*, Paris, PUF.

Jeanpierre, Laurent. 2019. *In girum. Les leçons politiques des ronds-points,* Paris, La Découverte.

Koolhaas, Rem. 2011. « La Ville Générique » [1995], in *Junkspace*, Paris, Payot et Rivage.

Levi, Primo.1990. *Il superstite*, in *Ad ora incerta* [1984]. Milano

Long, Olivier. 2018. « Le Dieu rond (Gille est jaune ?) », *Lundimatin*, 166, 21 novembre.

Mongin, Olivier, 2013, *La ville des flux. L’envers et l’endroit de la mondialisation urbaine,* Paris, Fayard, p.97.

Roelens, Nathalie « Psychanalyse de Paris ». 2017. (avec Christabel Marrama), In *Aimer Paris. Regards exotopiques sur une ville capital(e) de la modernité*, Porto, Libretos (dir. José Domingues de Almeida, Maria Hermínia Laurel e Maria de Jesus Cabral).

Rouaud, Jean. 2019. *Kiosque*, Paris, Grasset.

Serres, Michel. 1980. *Le Parasite*, Paris, Grasset.

Sloterdijk, Peter. 2005.  *Écumes* (2003), Paris, Pluriel.

Valery, Paul. 1957. « Réponse au remerciement du Maréchal Pétain à l’Académie Française »[1931]*, in Œuvres,* t.I, Paris, Gallimard/Pléiade, pp.1098-1128.

Vattin, Jean-Claude. 1976. « Un romancier d’accusation. Rachid Boudjedra », *Persée*, 22, pp. 69-98.