

La littérature comme interprétation symbolique

Autor(en): **Reichler, Claude**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): - **(1988)**

Heft 2-3

PDF erstellt am: **26.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-870858>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

CLAUDE REICHLER

LA LITTÉRATURE COMME INTERPRÉTATION SYMBOLIQUE

Dans les années soixante, l'étude des textes littéraires constituait un centre d'intérêt fondamental, dont la valeur heuristique et didactique ne faisait de doute pour personne. Les réflexions et les recherches se multipliaient dans un foisonnement et une qualité d'écriture qui firent du commentaire un genre majeur. Plus récemment, notre discipline est apparue comme un champ ravagé. Histoire littéraire, critique, sociologie ou sociocritique, psychanalyse, psychocritique, sémiologie... —, tout cela avait cessé d'être conçu comme les ramifications d'un vaste territoire de la pensée, et ne constituait plus que les parcelles d'un domaine imprécis et mal défendu. Aujourd'hui, les manifestations d'un renouveau d'intérêt pour la littérature et les lettres sont constantes. Pourtant, impossible de revenir simplement aux triomphes de naguère, marqués par une fausse autonomie du littéraire et par une hypertrophie du linguistique ; impossible tout autant d'en appeler aux recettes d'une culture humaniste ou historienne. C'est à partir d'autres besoins qu'on a recours à la littérature, c'est pour lui faire jouer d'autres rôles qu'on invoque ses pouvoirs et ses vertus.

Comment cerner les difficultés que rencontre le praticien des textes ? Comment lui rendre à la fois la conscience du caractère irremplaçable de son objet, et la confiance dans l'aspect complexe et mouvant de ses études ? Peut-on prendre, des divers problèmes qui se posent aux métiers littéraires, une vision qui leur donne un sens, qui permette de les situer réciproquement, de les comparer, et finalement de construire une perspective unifiante ? C'est ce que je voudrais tenter ici, dans une démarche à la fois spéculative et toute concrète. Je partirai de quelques difficultés auxquelles les travaux récents se sont heurtés, pour

esquisser ensuite une réflexion sur la question de la représentation, en particulier symbolique : cadre anthropologique large, qui invite à situer les textes littéraires dans l'ensemble des productions par lesquelles l'homme se donne à connaître le monde, les autres et lui-même. Les propositions théoriques seront précédées et accompagnées par la discussion de deux textes : le premier, tiré de *L'Afrique fantôme* de Michel Leiris ; le second venu des *Mémoires* de Saint-Simon. Tous deux rendent mobile l'espace du littéraire, une fois vers l'ethnographie, et l'autre vers l'histoire¹.

1. BREF REGARD SUR LA RÉFLEXION LITTÉRAIRE RÉCENTE

L'histoire récente des réflexions sur la littérature offre une complexité de démarches qu'on peut chercher à schématiser. Je le ferai en tenant compte de trois éléments : le rôle attribué à l'interprète, la place faite aux sciences humaines, la définition de la littérature et de la nature de la représentation littéraire. Ces trois aspects du travail sur les textes, abondamment discutés, permettent de dégager quelques positions représentatives. Nous passerons vite sur deux d'entre elles, qui ne paraissent plus guère fécondes aujourd'hui. Trois autres nous retiendront plus longuement.

Une partie de la « nouvelle critique » des années soixante a fortement, et parfois exclusivement, mis en lumière le rôle de la relation subjective établie entre le lecteur et l'auteur d'un texte littéraire. Cette relation apporte le sens même des œuvres, pour cette critique qui cherche à saisir l'« âme » de l'œuvre, son essence prise dans une forme adéquate. Georges Poulet, chevalier du subjectivisme, offre l'exemple d'une position que les représentants de l'« Ecole de Genève » ont illustrée, et qui présente des affinités avec l'herméneutique allemande.

Une autre partie de cette nouvelle critique s'est inspirée des sciences humaines « positives » (historiques, philologiques, psychologiques ou sociales). Le texte littéraire tend à devenir un

1. Je voudrais remercier les collègues et ami(e)s auxquels les pages qui suivent doivent l'appui d'une lecture, d'une écoute, d'une discussion : Ivan Almeida, Ora Avni, Marie-Jeanne Borel, Claude Calame, Mijo Reichler-Béguelin.

document parmi d'autres ; réciproquement, ce qu'on souhaite mettre en évidence, ce sont ces éléments que viennent expliquer ou vérifier des documents extérieurs (biographie, statuts sociaux...). On voit le risque de circularité que court la démarche, comme d'ailleurs la précédente, qui trouvait dans l'interprétation effectuée par un lecteur particulier une authentification du sens exprimé dans un texte.

Dans *La relation critique*, Jean Starobinski a rendu compte des effets de ces deux parcours circulaires, dans la combinaison desquels il voit une garantie de justesse et une justification du travail interprétatif². Son œuvre entière témoigne d'une situation mixte, cherchant à concilier les deux tendances de la nouvelle critique. Il serait faux pourtant de restreindre à une psychologie de la lecture la fameuse opposition *fusion/distance* qu'on a proposée pour rendre compte de sa démarche : celle-ci met en lumière surtout le caractère symbolique des textes littéraires, de leur genèse et du rapport qu'ils établissent entre le langage et le monde, et par conséquent la prégnance du déchiffrement « emblématique » dans la compréhension qu'on en recherche³. Le mouvement d'identification qu'effectue l'interprète, après l'avoir reconnu dans le travail de l'artiste, est en corrélation avec la poursuite d'une intelligibilité analytique. Il y a pourtant, chez le critique qui voudrait se tenir à la fois dans l'herméneutique et dans la science (du moins dans cette sorte de science), une contradiction virtuelle que je voudrais tenter de rendre féconde.

Le travail de Starobinski se distingue par un recours fréquent à des procédures heuristiques et descriptives venues des sciences médicales et humaines. Pourtant, le critique a toujours soigneusement limité les ambitions et les effets des descriptions scientifiques en littérature. Elles constituent à son avis une base de travail, jamais un but, et ne servent qu'à asseoir sur des faits vérifiables l'essor de l'interprétation, nécessairement subjective et risquée.

Il se produit là un étrange renversement. Pour mieux appuyer le travail de l'interprète et son engagement personnel, pour mieux assurer sa valeur contre les facilités et les laxismes

2. V. « L'interprète et son cercle », in *La relation critique*, Paris, Gallimard, 1970.

3. Cf. mon étude « Jean Starobinski et la critique genevoise », in *Critique*, 481-482, 1987. On reviendra plus loin sur cette question.

intellectuels, Starobinski, en même temps qu'il a restreint le rôle des procédures scientifiques, a été contraint de faire du relevé des phénomènes langagiers et historiques l'unique critère d'évaluation objective. En d'autres termes, sa théorie de la critique fait reposer l'acte libre et singulier de l'interprète sur le socle d'une science positive, et entre ainsi en contradiction avec un aspect essentiel de sa pratique : la reconnaissance et la « sollicitation » du caractère symbolique de tous les éléments du texte littéraire.

Si l'interprétation possède bien la place décisive que Starobinski lui donne, alors elle commande le travail du relevé « objectif », la sélection des données significatives, tout le tissu des relations qu'on peut établir entre elles. L'œuvre critique est d'un bout à l'autre la *construction* d'une intelligibilité, selon un ordre qui échappe par nature au mode de pensée d'une science positive. La philologie, à laquelle le critique fait appel⁴, pour ensuite l'abandonner à la généralité insuffisante des méthodes dès qu'il s'agit de produire le sens, paraît ici d'un secours problématique. La rigueur intellectuelle et l'exactitude du travail textuel ne lui sont pas attachées par essence. Ce qui manque aujourd'hui dans les études littéraires, on ne le trouvera pas simplement dans la philologie, mais du côté d'une épistémologie des représentations.

Il me semble qu'on touche à une aporie proprement théorique, que la pratique textuelle et l'analyse historique elles-mêmes de Starobinski ont dépassée. Le critique s'efforce de justifier dans les termes d'une philosophie positive de la connaissance une activité qui dément cette philosophie. Cette situation est connue en épistémologie, mais il reste à se demander si celui qui l'énonce pour sa propre légitimation n'en retire pas une sorte de « bénéfice secondaire ». Mais alors, en l'occurrence, lequel ? Il me paraît que la figure du rationalisme ici pressentie agit moins comme caution que comme garde-fou. Pour que l'aventure de l'esprit échappe à la dispersion angoissante, pour que la quête reste quête de *quelque chose*, pour que le lien de

4. V. l'entretien avec J.-C. Bonnet dans « Jean Starobinski, Cahiers pour un temps », Centre Georges-Pompidou, 1985 : « La philologie ! Un mot à peu près oublié. Un mot qui, bien avant la "nouvelle critique", semblait avoir perdu tout attrait. — ... Mais en qui se résume tout ce qu'il peut y avoir de méthode en critique. [...] Il y a une tâche préliminaire de lecture qui ne peut être éludée » (p. 11).

l'homme au monde et de l'homme à l'homme soit véritablement un ancrage, il faut affirmer en même temps la valeur fondatrice de l'interprétation et la réalité « positive » des faits interprétés. Si cette hypothèse est juste, le bénéfice obtenu par la posture mixte n'est pas secondaire, mais tout à fait primordial : il commande l'aporie théorique et la limitation imposée à l'interprétation. Il apparaît, selon une formule inspirée de Paul de Man, comme le corrélat d'un désir de clarté si violent qu'il menace de s'aveugler lui-même.

Il y a une « génération parallèle » dans l'histoire de l'usage des sciences humaines en littérature : s'y regroupent les études qui prennent appui sur le concept de *texte* et celles qu'inspire la problématique structurale de l'inconscient. Une ambition scientifique demeure, mais dans une épistémologie différente, comme construction précisément, et non pas comme révélation obtenue de l'objet. Le sens n'est plus un contenu qu'il faudrait découvrir et expliquer ; il est la résultante d'un « jeu » de rapports dont il s'agit de mettre en lumière les règles de fonctionnement, ou de montrer les modulations.

Le structuralisme littéraire est ici le compagnon momentané de la pan-textualité venue des essais philosophiques de Derrida (il n'y a ni réel ni sujet, il n'y a que des effets de texte ; les concepts mêmes de « réel » et de « sujet » sont des effets de texte) et de la doctrine lacanienne du signifiant. Pour découvrir les « lois » du fonctionnement textuel, on fait appel à des modèles élaborés par les sciences, linguistiques ou psychanalytiques essentiellement, ou empruntés par ces disciplines elles-mêmes à d'autres sciences (modèles topologiques ou cybernétiques par exemple). Ainsi Roland Barthes, dans « L'introduction à l'analyse structurale des récits » utilise, pour décrire les mécanismes narratifs, les concepts et les opérations de la linguistique fonctionnelle ; ailleurs, on aura recours à des catégories générativistes, ou à des schémas exportés des *Ecrits* de Jacques Lacan... On a présenté à ces démarches une objection commune, portant sur l'usage purement analogique des modèles scientifiques mis en œuvre dans les commentaires littéraires qui prétendent trouver en eux un fondement : ils constituent des métaphores, au même titre que les anciennes « source » ou

« unité organique ». En fait, ces modèles sont déjà des métaphores en anthropologie, en linguistique ou en psychanalyse, où précisément ce rôle les rend féconds. Les problèmes soulevés par les théories du « signifiant » ou de la « structure textuelle » ne résident pas dans un usage plus ou moins métaphorique de concepts empruntés : au contraire, c'est grâce à cet usage qu'on a pu réévaluer l'importance de l'auteur et de sa biographie, ou qu'on a pu faire justice de la confusion entre le réel et la représentation. Ce sont là des résultats heureux, même si les théories qui les ont entraînés demandent à être révisées.

Les difficultés soulevées me paraissent relever d'une question plus essentielle : celle de la spécificité du *littéraire*, que tous ces travaux s'accordent à placer dans l'usage particulier qui y serait fait des propriétés du langage. Le texte littéraire aurait la capacité de se représenter lui-même ou, autre formulation, de faire apparaître en lui la structure signifiante de la langue elle-même. La littérature est à elle-même sa propre fin, sa nature fait d'elle un langage qui se reflète en ses opérations. Tels étaient les attributs essentiels du Dieu des théologiens, qui revient hanter les manifestations de la parole littéraire.

La poétique structurale, ou « théorie littéraire », offre l'exemple le plus intéressant des difficultés que soulève aujourd'hui la doctrine de l'auto-réflexivité. Avant tout dépendante de la linguistique jakobsonienne, elle lui emprunte sa définition de la *littérarité* : « l'accent mis sur le message pour son propre compte ». Pour Jakobson, il s'agit d'une *fonction*, dominante dans un ensemble, mais non exclusive. La différence entre ce qui, dans le langage, est poétique et ce qui ne l'est pas devient une affaire de degré, non de nature. A partir de là, les poéticiens ont emprunté deux voies, qu'on ne distingue pas toujours l'une de l'autre, quoiqu'elles soient tout à fait opposées : soit renoncer à la poétique au profit d'une rhétorique générale, soit radicaliser la position en sens inverse, et définir le littéraire comme un discours absolument et uniquement autotélique. On a souvent fait appel à Mallarmé pour donner du lustre à cette idée, mais en déplaçant passablement sa pensée : dans l'*initiative* cédée aux mots, dans la *virtualité* du langage, ce qui fascine Mallarmé, ce ne sont pas simplement les combinaisons verbales, mais le néant (*Rien !*) que celles-ci permettent de faire venir au jour. La perspective de Mallarmé est métaphysique, et non simplement

« poétique ». De même, l'inspiration « romantique allemande » présente dans la théorie de l'auto-réflexivité, et sur laquelle on a beaucoup insisté, demande à être correctement appréciée : lorsqu'on oppose, au début du XIX^e siècle, dans le groupe d'Iéna, la langue poétique à la langue quotidienne comme l'absolu à l'utilitaire, c'est pour rendre compte de l'essence de la Beauté et du pouvoir que possède le langage de dire, de manière éparse et fragmentaire, la présence au monde, et non pour limiter la poésie à un fonctionnement linguistique.

La poétique structurale a conjugué les programmes formaliste et structuraliste : après avoir posé que les entités régulières dans les textes étaient les *formes*, on a ajouté qu'il n'y avait de formes que linguistiques. Il s'agit alors d'analyser leurs composantes et leurs relations, d'établir des classements à partir desquels on puisse calculer les types possibles et se prononcer sur leur raison d'être. Les textes qu'on se donne l'illusion d'*engendrer* par ce calcul apparaissent ainsi comme prédéterminés par le jeu de relations linguistiques et structurales, qu'on est souvent porté à croire substantielles — alors qu'elles ne font jamais que rendre explicite une manière d'analyser et de décrire un objet. On voit quelle circularité menace cette démarche : un modèle d'analyse emprunté produit des catégories à l'aide desquelles on classe les faits littéraires ; mais la qualité de « fait littéraire » elle-même est déterminée par l'appartenance à ces catégories, c'est-à-dire par les pertinences et les hiérarchies qu'elles établissent. Il y a sélection parmi les propriétés de l'objet ; cette sélection ne « prouve » qu'elle-même, puisque les particularités qu'on entend définir sont déjà contenues dans les instruments au moyen desquels on les isole. La « théorie littéraire » vérifie ainsi le fonctionnement de son appareil conceptuel, dans lequel elle voit la garantie de sa scientificité. Mais ce qu'elle a dû mettre à l'écart pour obtenir ses résultats apparaît maintenant d'un prix très lourd, et pose au chercheur les questions les plus pressantes.

Quel que soit l'élargissement qu'on donne au langage, en y incluant les instances du discours et l'étude de l'énonciation, le programme « poétique » garde pour but de catégoriser le texte littéraire et vise à lui conférer la transparence d'un appareil formel. Dans son *Introduction aux genres du discours* (Seuil, 1978), Todorov, après avoir montré l'insuffisance des critères

de définition sur lesquels il s'était fondé auparavant (fiction et autotélisme), conclut au rejet de la notion de « littérature », qui ne lui paraît constituer que le « genre proche » de l'« espèce discours ». Il n'y aurait plus d'études littéraires, mais seulement des linguistiques, générales et particulières. Au lieu de changer de point de vue, on supprime l'objet : mais il résiste, heureusement ! Gérard Genette reste fidèle à l'idée que l'établissement de catégories formelles, qu'il nuance avec ironie jusqu'au byzantinisme, relève d'une connaissance scientifique de la littérature. Mais ce qui est en cause, c'est précisément l'hypothèse que le niveau de généralité que constituent les formes, par exemple narratives, puisse devenir l'objet d'une rationalité prospective. Comme tous les discours, les textes littéraires passent par des catégories générales (non nécessairement formelles, mais aussi historiques) ; pourtant ils ne s'y spécifient pas entièrement, ni n'élaborent uniquement par leur moyen leur mode propre de représentation.

Les éléments d'où nous sommes partis proposent ainsi un parcours de dépassements en même temps qu'un champ de tensions toujours actuel. La position de la poétique structurale est celle de la plus grande négativité : on n'y reconnaît ni la primauté d'un sujet ni l'expression d'un sens ou d'un réel antérieurs. On peut dégager une autre position encore, qui paraît diagonalement opposée à celle de Starobinski. On y retrouve une subjectivité, allégée de la plénitude ontologique ou des ancrages positifs ; mais on y perd l'assurance des modèles scientifiques, la force d'insertion qui s'y trouvait. Il n'y a pas ici de sens préétabli, mais il y a quelqu'un pour le regretter indéfiniment. Telles s'offrent, d'un seul tenant, la littérature et la critique dans les essais de Maurice Blanchot. Telle est à peu près la situation du dernier Barthes, après un trajet qui l'a mené d'un point à l'autre dans le champ de la réflexion littéraire.

L'empire des signes propose à plusieurs reprises l'image du maître zen apprenant à ses élèves, par des exercices appropriés, à « arrêter le langage », à créer un « vide de parole », à périmer la « mécanique du sens ». Barthes rapproche ce magistère du fonctionnement de l'écriture, vouée à l'« exemption de tout sens », à la défection du signifié. Par ce rapprochement il place

l'écrivain — de fiction et de critique — dans la position d'une maîtrise qui refuse d'être un pouvoir, d'un maître qui n'oriente pas mais désoriente celui qui cherche ses leçons. Position paradoxale pour l'élève ou le lecteur, toujours renvoyés à leur question, mais aussi pour le maître lui-même, qui ne tient sa place que parce qu'il la quitte sans cesse, et qui refuse de conférer à son savoir quelque valeur positive que ce soit. L'œuvre de Barthes témoigne exemplairement de cette désorientation des discours, et il n'est pas étonnant qu'elle puisse trouver dans le maître zen l'image de son continuel déplacement. Pourtant, cette capacité de renouvellement ne constitue pas sa seule originalité : on voit mieux, avec le recul, qu'il n'a jamais véritablement adhéré à la position qu'il occupait momentanément. Il a fait de chaque phase de sa réflexion l'objet d'une parole distanciée, jamais d'une croyance, sauf, précisément, dans la dernière étape de son œuvre où la subjectivité finit par s'imposer comme seul guide possible. Barthes est mort au moment où il affirmait cette recherche de soi. Plus exactement, c'est la perspective de la mort qui l'a conduit à explorer la situation du sujet : non plus un sujet centré, assuré de sa propre possession, de l'antériorité de son existence par rapport à la structure symbolique et aux choses, mais un sujet marqué par l'absence et le deuil. C'est ce qui lui manque qui fait du sujet ce qu'il est. Cette position est elle-même aporétique, sauf à en rester à l'individualité pure, à refuser les identités collectives, à ne pas comprendre comment une représentation est aussi configurée par des catégories générales. S'il y a chez Starobinski une sous-estimation partielle du rôle de la subjectivité de l'interprète, il y a là chez Barthes une survalorisation de l'impossible singularité et une impuissance, révélée tard dans son œuvre, à maintenir à la fois la nécessité du sujet et la nécessité d'une relation codifiée avec le monde et avec les autres. L'interprétation littéraire ne peut faire l'économie d'aucun de ces deux aspects.

Il paraît indispensable, pour sortir des difficultés que j'ai tenté de résumer, de repenser les rapports entre la subjectivité et la réalité des choses à partir desquels elle se produit comme discours et particulièrement comme littérature. Nécessaire aussi

de revoir le dogme de la « littérarité » et de situer les modèles linguistiques à l'intérieur d'un cadre plus large. S'il existe un discours particulier qu'on peut nommer « littéraire », sa spécificité ne peut être limitée au rapport qu'il établit avec les mots, ni même avec les formes du langage ou les signes en général. Elle réside dans le rapport qu'il établit entre un sujet et le monde, au moyen de formes et de contenus en partie conventionnels.

Il faut donc se demander à nouveau : qu'est-ce que la littérature ? que fait la littérature ? que faire avec elle ? et cela à partir d'un point de vue capable d'intégrer les propositions précédentes. Avant d'aborder ces questions, qui constituent le point central de mon essai, je voudrais dégager d'abord l'idée d'*interprétation symbolique* à l'aide d'une lecture attentive de quelques passages de *L'Afrique fantôme* ; idée qu'ensuite j'élaborerai de manière plus spéculative en avançant les éléments d'une théorie des représentations.

2. UNE HISTOIRE D'ESPRITS ET DE CAILLOUX

En 1932, Michel Leiris séjourne assez longtemps à Gondar, petite ville éthiopienne où les coutumes et le mode de vie traditionnels sont préservés. Il appartient à la mission Griaule, qui, de Dakar à Djibouti, traverse l'Afrique pour recueillir des objets et des informations. N'ayant pas de formation ethnologique, il fait un peu fonction de secrétaire, et mène aussi parfois des enquêtes. À Gondar, il est chargé de travailler sur un groupe de possédé(e)s réuni(e)s autour d'une vieille « cheffesse » (Malkam Ayyahou), sorte de Madame Verdurin abyssine. La maison de Malkam Ayyahou tient du lieu de culte, de l'hôtel, du bordel, du salon et de l'hôpital ; la vieille patronne y règne sans partage, distribuant les rôles et les potions. Ses adeptes et visiteurs sont comme elle possédés par des esprits, les zâr. Ceux-ci donnent des maladies, et les guérissent ; ils dictent des comportements, des relations ; ils exigent des sacrifices et des cadeaux. Tous les échanges passent par eux : ils constituent les pivots d'un réseau serré d'obligations et de rétributions. Lorsqu'ils s'expriment, c'est dans le corps des humains, lorsqu'ils parlent, c'est à travers leur bouche. Cette prise de possession est

reconnue, par les adeptes eux-mêmes, comme un accouplement entre un homme et une femme, ou encore, comme le chevauchement d'une bête de somme par son cavalier.

Leiris donne deux relations de son séjour et de sa fréquentation des possédées (elles sont très majoritairement des femmes). La première dans *L'Afrique fantôme*, en 1934 : dans ce journal de voyage, l'écrivain note les événements qui surviennent, les pensées, les rêves, les désirs, adoptant une perspective littéraire et subjective. Il y insère à l'occasion des fragments de carnet, bribes saisies à vif, séquences d'observation, minutes de l'expérience exotique — comme le témoignage de l'immersion dans la réalité. La seconde relation du séjour auprès des zâr se propose des objectifs scientifiques : il s'agit d'un bref article descriptif paru en 1938 et d'un livre *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*. (De la même manière, le séjour chez les Dogons effectué au début de la mission Dakar-Djibouti est relaté dans *L'Afrique fantôme* et dans un texte de caractère scientifique, *La langue secrète des Dogons de Sanga*.)

Comment Leiris interprète-t-il « scientifiquement » le discours des esprits ? Il commence par proposer une distinction entre les « grands possédés professionnels » et les « possédés d'un moindre rang ». Pour ceux qui appartiennent à la première catégorie — guérisseurs, cheffesses, médiums reconnues — les zâr sont des « instruments » utilisés pour influencer autrui. Tous les autres, à savoir les malades, femmes désœuvrées, visiteurs bénins, enfants, soldats, filles à marier, sont « les jouets des esprits ». Si Leiris était intéressé par un problème de magie ou par l'effet sur autrui de comportements simulés, il parlerait, comme Lévi-Strauss, d'« efficacité symbolique » pour rendre compte du pouvoir exercé par les manipulateurs professionnels sur le tout-venant des adeptes. Mais il s'intéresse essentiellement au type de lien social établi par l'intermédiaire des zâr entre les participants à telle ou telle cérémonie ou fête rituelle. Plus que la relation d'influence, c'est l'endossement des rôles sociaux qui retient son attention. On pourrait dire qu'il se pose un problème de micro-sociologie des représentations, mettant en œuvre des notions comme la simulation et la croyance. La métaphore qui lui apparaît la plus adéquate pour faire comprendre le fonctionnement social qu'il observe est celle du théâtre : les

scènes de possession sont analogues à un spectacle théâtral que le groupe se donne à lui-même. La distinction entre manipulateurs et manipulés lui semble alors relever d'une opposition entre théâtre *joué* et théâtre *vécu*.

Pourtant, si l'on y réfléchit, cette distinction est difficile à maintenir, pour deux raisons au moins. Indiquons-les brièvement, avant de chercher à mieux expliciter les présupposés de sa conception de la possession. On ne peut pas considérer comme moins authentique le « joué », ou comme plus sincère le « vécu » : dès qu'il y a endossement de rôles et distribution de fonctions, la notion d'authenticité perd sa pertinence au profit de celle de jeu. Leiris pense-t-il que le théâtre « joué » correspond à la non-croyance et le « vécu » à la croyance ? Mais le croyant n'est pas un acteur et la métaphore du théâtre est impropre pour lui. En fait, on devrait conclure que seuls les « grands possédés professionnels » *jouent*, et seuls les « possédés d'un moindre rang » sont possédés. Mais cette opposition se révèle inopérante si l'on suit les exemples proposés ; la frontière entre possession et jeu est mouvante, effacée puis remplacée, dans un même individu comme d'un individu à l'autre, et elle n'obéit pas toujours à une division entre dominant et dominé. Leiris cherche à montrer une division de la communauté des possédés ; mais la limite qui est censée partager les membres en deux sous-groupes (et qui par ailleurs ne relève pas de la distinction entre joué et vécu) définit en réalité la communauté elle-même, et place l'observateur en position d'extériorité.

Peut-on voir dans le texte de Leiris de quoi dépend cette limite ? Il me semble qu'elle repose sur deux éléments concordants : la stabilisation de l'énonciation et l'interprétation non littérale des énoncés et des comportements. L'explication que propose Leiris de la possession tient dans cette double attitude mentale, qu'il prête abusivement à certains membres du groupe, et qui caractérise sa propre perception des choses. D'une part, il est assuré que par la bouche « possédée » ne parle aucun être autre que la personne elle-même : il n'y a pas de transcendance de l'énonciation, pas de sujet de discours autre que l'« acteur », pas d'Autre. D'autre part, les contenus du discours des esprits représentent à son avis une « configuration symbolique » des conduites, une « figuration mythique d'un comportement ».

Dans les énoncés et les gestes, Leiris déchiffre *autre chose*, une position sociale, l'affirmation d'une fonction, une haine cachée, une demande de cadeau... La possession constitue une représentation du jeu actuel et concret des rapports interpersonnels dans la collectivité, que cette action ait lieu en connaissance de cause (« théâtre joué ») ou non (« théâtre vécu »). Les Ethiopiens de Gondar ont à leur disposition une pluralité de personnalités qu'ils revêtent selon les besoins du moment, et qui « parlent » à travers leur corps. Pour expliquer cette labilité psychique, l'ethnologue recourt à une interprétation tropologique : ce que disent les prétendus esprits est un *tour* donné à ce que veulent ou craignent les sujets, une figure de leur univers relationnel.

Les deux traits que souligne l'ethnologue dans son hypothèse (immanence de l'énonciation et dédoublement de la signification) sont à l'opposé des justifications données par les sujets indigènes, qui supposent la présence d'un autre énonciateur, invisible mais manifesté dans les corps, et l'univocité de la signification. L'explication ethnologique place les indigènes en situation de constante dissimulation, occupés à démentir par leurs discours la visée de ces discours. Au commencement était la mauvaise foi.

D'une manière fort intéressante, la perspective littéraire et résolument personnelle adoptée dans *L'Afrique fantôme* laisse ouverte la possibilité d'une compréhension toute différente des mêmes phénomènes.

Dans son journal, Leiris hésite entre l'interprétation tropologique et l'assentiment à ce qui lui apparaît comme une dimension sacrée. Tantôt il est plongé dans l'enthousiasme religieux, il a l'impression d'entrer en communication avec un autre monde ; et tantôt il est persuadé que les zâr et leurs exigences sont mis en avant pour dissimuler des conduites intéressées. Cette hésitation entre une épiphanie du sacré et une figuration des désirs rythme les relances d'intérêt pour l'enquête ethnologique. En effet, si Leiris tient le discours des zâr pour une figure, l'enquête, presque policière, l'entraîne à la recherche d'un sens caché ; et s'il admet qu'il y a une énonciation transcendantale, les mots et les corps deviennent la demeure d'un dieu. Ni l'une ni l'autre des interprétations n'est jamais confirmée, et elles s'excluent mutuellement. Le journal de voyage

contient de nombreuses marques de ce jeu de balance, au niveau le plus concret de son écriture.

Leiris apporte un jour à la vieille cheffesse de la poudre à fusil. Immédiatement, la vieille femme est sous l'empire d'un zâr guerrier qui la possède, Abba Qwosqwos :

Le point sur la hanche, le torse haut, *il* chante des chansons militaires, tape des mains...

Quelques minutes plus tard, par la faute d'une servante maladroite, le paquet de poudre s'enflamme d'un coup, provoquant l'effroi de la plupart des assistants. Pourtant, toujours inspirée par son zâr

la vieille, invulnérable aux flammes, déclame des tirades guerrières et rit aux éclats (p. 338-339 ; je souligne).

On assiste à deux moments consécutifs de la même action, mettant en jeu le même esprit possesseur et le même « cheval ». Mais l'énonciateur (raconté) qui chante, qui déclame, est différent. On trouve des séquences où le changement est encore plus rapide, se produisant dans le cours de la même phrase :

Malkam Ayyahou [nom de la vieille cheffesse] pousse un grand rugissement, penche le buste brusquement en avant puis se redresse, et *Abba Qwosqwos* [nom du zâr] accuse réception (p. 452).

Belle descente du lépreux Azaj Douho [nom d'un zâr]. *Parlant* du nez *comme* quelqu'un dont la cloison et les narines sont rongées, *il* demande de la cendre à manger (p. 414).

Toute l'équivoque est ici concentrée sur le *comme* : le zâr en effet est lépreux, mais il est immatériel ; seul appartient au sensible son « cheval », avec lequel il fait corps. C'est celui-ci qui « parle comme », mais c'est le zâr qui « demande ».

Par ces équivoques on voit que Leiris ne décide pas de l'univers de compréhension des possédés : quand l'esprit parle, rien n'interdit d'entendre, à travers les bouches humaines, la parole de cet Autre qui s'empare d'un corps et le dépossède de son autonomie. Par instants, dans *L'Afrique fantôme*, tout confirme cette interprétation ; on voit bien qu'elle fascine Leiris et lui donne l'impression de léviter au-dessus du réel, en compagnie des dieux et des héros. De plus, l'énonciation transcendante assure l'univocité du sens, voire la coalescence

des mots et des choses. Il y a là, pour Leiris, la brutalité d'une expérience religieuse : il voudrait s'y perdre, mais retombe toujours dans la négation et la séparation.

On trouve dans *L'Afrique fantôme* d'autres passages où Leiris s'intéresse au langage et aux signes, mais sans doute nulle part mieux que dans la relation de son séjour chez les Dogons. Lors d'une enquête qu'il mène sur certaines sociétés secrètes, il se rend compte que les membres de ces sociétés communiquent entre eux au moyen d'un langage chiffré, d'une « langue secrète ». Cherchant à pénétrer les arcanes de cette langue, il interroge un vieux maître et fait traduire ses réponses par un interprète qui connaît le dogon, mais non la langue secrète. Il faut donc à chaque fois un double truchement, de la langue secrète en dogon, et du dogon en français. La traduction de la langue secrète reste toujours imprécise, bien que Leiris s'évertue à demander une transposition littérale. Pour faire comprendre son souhait à l'interprète (Ambibé), il prend une poignée de cailloux, les aligne sur la table et explique : « Voilà tel mot, tel mot, tel mot. » Il saisit ensuite une seconde poignée et remplace les cailloux déposés, un à un : « Voilà le mot français pour tel mot, le mot français pour tel mot... » Il sait qu'il donne par là une image fautive de la langue et de la traduction, qu'il fait comme si les langues étaient des dictionnaires qu'on pourrait mettre terme à terme en correspondance. Il espère seulement, à l'aide d'une représentation schématique, faire comprendre l'idée d'équivalence littérale. L'interprète s'empare du premier caillou — correspondant au mot « homme » dans la phrase prise comme exemple au moment où s'était élevé le débat sur la traduction ; il prend un second caillou, le place à proximité et déclare qu'il s'agit d'une « femmē peule » ; puis il trace une ligne avec son doigt, et déplace le premier caillou le long de cette ligne en expliquant que l'homme est en train de marcher sur la route... Leiris commente :

Une fois de plus, Ambibé a confondu le mot avec la chose, le signe avec la chose signifiée. Au lieu de traiter le caillou en tant que mot désignant *l'homme*, il l'a traité en tant que l'homme

lui-même et s'en est servi pour décrire les évolutions matérielles de celui-ci (p. 115).

On devrait dire, plus précisément, que Leiris propose une substitution de signifiants, admettant qu'un signifié identique se retrouve dans les deux langues. Une telle proposition, et son exécution, suppose que le langage est analysé de manière abstraite, comme composé d'entités bi-faciales. Dans cette conception, ce qui arrive au caillou n'importe pas : on le remplace, on le jette, il est matière négligeable. Par rapport à cette manière de voir, Ambibé ne commet aucune « confusion » ; il ne la prend pas en considération, parce qu'elle ne fait pas partie de son « équipement mental », qui fonctionne selon une autre logique de la signification. Il y a pour lui une relation binaire de type symbolique entre le caillou et l'homme, entre la ligne tracée et la route, entre le déplacement du caillou sur la table et la marche de l'homme vers la femme. Tout ce qui arrive au symbolisant arrive au symbolisé, visible et invisible sont en complète solidarité, sans que soit supprimé le *renvoi* d'un plan à l'autre qui constitue la symbolisation. En élargissant le champ d'application de cette conception, on peut dire que pour Ambibé il n'y a pas de séparation entre le monde et le sens, qui sont imbriqués l'un dans l'autre. Ambibé se met au service de ce que peut produire le symbole, il transpose les aventures de la matière en aventures du sens ou, à l'inverse, il incarne le sens dans une matérialité sensible.

Le rapport entre l'esprit possesseur et le corps possédé me paraît de même nature : tout ce qui arrive à l'esprit arrive au corps et vice versa. Les adeptes de Malkam Ayyahou, spectateurs et acteurs des scènes de possession, de même que la vieille cheffesse elle-même ou d'autres guérisseurs, l'ethnologue commet un vice d'origine en supposant qu'ils distinguent les désirs et l'expression des désirs, ou en leur demandant de se différencier des événements qu'ils vivent pour les « traduire » en un autre langage. Possédés et participants sont les secrétaires du processus symbolique, ses récitants et ses interprètes, attentifs à justifier et à motiver la relation entre les deux plans. Si le symbolisé commande, c'est l'esprit qui parle, l'énonciateur qui transcende la bouche humaine d'où sort la parole ; si le symbolisant guide la séquence comportementale ou narrative, l'esprit

est invoqué comme caution ou explication. L'erreur de Leiris ethnologue, et de bien des ethnologues, est de croire que le second mouvement — celui qui va du symbolisant au symbolisé — est tricherie, simulation, alors qu'il parcourt le même chemin, si l'on peut dire, *de bas en haut*, et qu'il jouit de la même capacité de transformation. Le lien symbolique implique un effet de *délégation* d'un plan sur l'autre, qui lui permet d'exercer son efficacité.

Leiris commet une erreur caractéristique, une sorte d'erreur de civilisation, qui consiste à appliquer une interprétation analytique à un processus dont il méconnaît le caractère symbolique. Pour rendre compte de ces deux types de compréhension, et des rapports qu'ils entretiennent, il faut réunir les éléments d'une théorie générale de l'interprétation.

3. ESQUISSE D'UNE THÉORIE DES REPRÉSENTATIONS

L'homme n'a pas avec le monde qui l'entoure des relations immédiates, mais des relations médiatisées par des schèmes plus ou moins complexes. Son expérience est configurée par ces médiations, dont on dira qu'elles *modélisent* ou qu'elles *construisent* son univers. La plupart des sciences humaines de ce siècle, ne pouvant atteindre à une connaissance de l'individu concret qu'en recherchant des lois et en conjecturant des prévisibilités, ont tenté de répondre à cette question : qu'est-ce qui configure l'expérience humaine, comment l'homme construit-il le réel dans lequel il vit ? Les réponses sont nombreuses — il y en a parfois plus d'une par discipline. Les contradictions qu'elles présentent entre elles sont levées si l'on se place du point de vue qui leur est commun : il s'agit toujours de rendre compte du fait que les sujets individuels sont à la fois constitués comme sujets par des médiations (ils sont *modélisés*) et capables de configurer les objets du monde (ils sont *modélisants*)⁵. Dès lors, le problème de la *représentation* apparaît

5. Ernst Cassirer, dans *La philosophie des formes symboliques* (éd. originale allemande en 1923-1929), a présenté, dans une perspective kantienne, une théorie très intéressante de ces problèmes. Pour lui, étudier les médiations par lesquelles l'homme pense et agit conduit à s'interroger sur la structure générale de notre savoir, c'est-à-dire sur les diverses manières dont nous nous « ajustons » à notre univers.

comme central, puisqu'il est consubstantiel à celui de la médiation.

Qu'est-ce qu'une représentation ? D'une façon générale, et dans une acception classique, une représentation consiste à *faire apparaître à l'esprit un contenu*. Les représentations sont produites et liées entre elles selon des modes réglés, dont je dirais qu'ils forment les *modélisations* primaires du savoir : le mode *analytique*, le mode *symbolique*⁶ et le mode *pratique*. Elles ont pour support des « substances » diverses, accessibles par les sens, dont les mieux connues sont le langage et l'image. Le contenu présent à l'esprit n'étant pas l'objet perçu ou remémoré, mais son substitut, la représentation comporte toujours *le remplacement d'un représenté par un représentant* ; ce remplacement est un procès dynamique, qui entraîne des effets particuliers, dont les plus spectaculaires ont lieu dans le dispositif symbolique (cf. *infra*, l'étude de la « délégation »).

Ainsi, trois modes fondamentaux : pratique, analytique, symbolique ; et trois fonctions constitutives : cognition, substitution, délégation. C'est sur cette base que je voudrais proposer une conception de la représentation littéraire ; elle n'aurait cependant aucune chance de jamais s'incarner si l'on ne tenait pas compte du moment de l'actualisation dans des sujets singuliers, individuels ou collectifs, des modélisations et des représentations. Ce moment, je voudrais l'appeler celui de *l'interprétation*. L'interprétation inscrit les procès représentationnels dans la situation, les affects et les visées d'un sujet.

C'est essentiellement sur la question du symbolique que je concentrerai mon attention dans les pages qui suivent.

a) *La cognition*

La perspective cognitive concerne les manières de configurer les objets du monde et de la pensée, en premier lieu selon les trois modes fondamentaux qui peuvent s'exercer séparément,

6. Le terme est utilisé ici dans un sens restreint, qui sera précisé en cours d'exposé, et auquel je me tiendrai dorénavant. Il faut distinguer cette acception du sens absolument général rencontré chez Cassirer (ou, ici même, dans l'essai de Jean Molino) Molinos, comme de l'usage quotidien et indifférencié, ou de l'usage particulier qu'en a fait J. Lacan.

quoique sans doute rarement à l'état pur, ou simultanément selon des dosages variés. Dans le *mode pratique*, la connaissance est la moins médiatisée, comme si elle nécessitait à peine la formation d'une représentation. Elle est adaptation et reproduction, plus ou moins différenciées selon la complexité des objets. On peut observer une cognition de type pratique dans les schèmes sensori-moteurs explorés par Piaget, dans bien des comportements quotidiens, et jusque dans les techniques et les arts. L'appréhension des choses y passe par l'acquisition d'une habileté quasi confondue avec les opérations effectuées, par une adhérence aux conditions que la situation requiert. Le *mode analytique*, étudié par toutes les épistémologies, a pour véhicules privilégiés le langage et le nombre ; il est accompli exemplairement par un sujet abstrait des choses et manieur de signes, tel que se l'imagine Descartes dans la forme conceptuelle qu'il a décrite : diviser, comparer, classer ; puis aller des unités élémentaires aux totalités intelligibles. Le mode *symbolique* constitue lui aussi un mode de connaissance original, quand bien même les ethnologues, les psychologues ou les esthéticiens qui ont affaire à lui n'en ont pas toujours une claire conscience. Les mythes, les religions, la magie, l'art partiellement, certaines formes de jeu, toutes les appréhensions fondées sur l'identification construisent une perspective cognitive particulière, très souvent présente à côté de l'analyse ou de la pratique. Dans le mode symbolique, on l'a vu, sujet et objet, de même que substituant et substitué, peuvent être simultanément séparés et confondus, comme sont le prêtre et son dieu, l'enfant et sa poupée, la foule et son chef ou, inversement, sa victime. La connaissance de l'autre ainsi produite est inséparable de la constitution d'une image de soi, par absorption ou rejet : il n'y a pas de connaissance symbolique sans que soit mise en jeu la question de l'appartenance.

b) *La substitution*

On distinguera les types de substitution en prenant en considération les éléments de la structure du signe : signifiant, signifié et référent, et les rapports qui unissent ces éléments : de signification pour le lien entre signifié et signifiant, et de

désignation pour le lien entre le signe et le référent⁷. Il y a ainsi, dans la structure du signe, deux types de substitution, mis en œuvre par une *double relation binaire* ; celle-ci trouve son plein rendement lorsqu'elle est produite dans le cadre systématique d'une langue naturelle. Elle fait alors appel à une capacité d'abstraction élevée, passant par des modèles complexes, décrits par les linguistes sur les plans phonologique, sémantique et syntaxique, où le langage se révèle dans sa potentialité configurante et sa valeur ennoétique⁸. Le rapport entre le signe et le référent, fait de discours intégré dans le système des langues de manière diverse et lacunaire, paraît plus difficile à cerner. Il échappe sans doute partiellement à l'analyse, parce qu'il implique toute la situation d'énonciation et met en jeu la représentation que les partenaires se font des objets du discours.

Les confusions caractéristiques du mode symbolique sont rendues possibles par la forme de la substitution dans ce dispositif, qui met en relation deux plans de la sémiotique : le symbolisant et le symbolisé, et organise entre eux des relations binaires, toujours non systématiques. Le meilleur exemple qu'on en puisse donner est sans doute la poésie, où des procès symboliques peuvent venir se greffer sur chacun des éléments du langage et sur les relations qui les unissent. Ainsi dans *l'éventail*, Mallarmé rend-il en même temps symboliques la forme de l'objet (telle une main dont se déploient les doigts), son usage (produire un souffle approché du visage, tel le baiser), le champ sémantique et la matière sonore et graphique (jouant sur la *taille*, *l'entaille*, la consonne spirante, le parfum ou le secret qui *s'éventent...*). Il est juste de dire que le dispositif symbolique établit des rapports de nature « associative » : par ressemblance, souvent schématique, par contact, même de convention, ou encore par simple monstration évocatrice ou attribution de rôles. Pourtant on voit que la *motivation* n'est pas dans les choses mais bien dans l'esprit qui se les rend appro-

7. Cf. la présentation classique du « triangle sémiotique » proposée par Ogden et Richards. J'ai abordé ces problèmes dans l'introduction, quelque peu rectifiée ici, à *La diabolie* (Minuit, 1979).

8. « Théorie de l'action constructive du signe dans la genèse de l'esprit. » V. Daniel Droixhe, *La linguistique et l'appel de l'histoire*, Genève, Droz, 1978.

priées. Constituant un fonctionnement mental spécifique, le processus symbolique n'est pas nécessairement traductible, ni explicitable linguistiquement : il peut rester immanent et ne pas se prêter à l'analyse minimale requise par la communication verbale. De nombreux exemples donnés par les ethnologues montrent que, si les symboles servent à organiser l'univers, à tisser des liens entre les choses et les êtres et à conférer à ces liens une valeur « naturelle », ils ensèrent dans leurs réseaux l'esprit lui-même, qui reste comme immergé dans les motifs qu'il a tracés. Il en va de même de bien des jeux symboliques enfantins, de bien des comportements adultes où des reconnaissances et des appartenances sont apprises et vérifiées sans que le symbolisant se détache effectivement du symbolisé. On sait que pour Piaget cette déliaison est fondatrice de la représentation proprement dite⁹.

c) *La délégation symbolique*

Dans deux articles de l'*Anthropologie structurale*¹⁰, Lévi-Strauss présente des exemples admirablement choisis pour introduire une réflexion sur ce qu'il nomme « l'efficacité symbolique », et que je propose d'appeler ici un effet de *délégation*, propre au dispositif symbolique dans tous ses emplois, de la magie à la poésie et au jeu. Dans une tribu sud-américaine, une parturiente peine ; sa vie est menacée, de même que celle de l'enfant. Appelé, le sorcier entame une longue incantation, qui mêle un récit mythique d'exploration et de retour et des gestes rituels. Au bout d'un certain temps, la femme est délivrée. Ailleurs, un bout de coton sanguinolent, exhibé au moment opportun par un chaman au-dessus du corps des malades, comme s'il était retiré par succion, guérit toutes sortes de maux : il représente la maladie, il *est* la maladie, même si le guérisseur lui-même simule de manière consciente, voire inté-

9. Il me semble qu'on pourrait utilement rapporter les *symboles mathématiques*, si différents des symboles anthropologiques, au processus simple de la *désignation*, comme mode de représentation binaire où l'analyse du signe en deux instances n'est pas requise.

10. V. *Anthropologie structurale* (Plon, 1974), « Le sorcier et sa magie » et « L'efficacité symbolique ».

ressée, une croyance qu'il ne partage pas vraiment. D'ailleurs, où s'arrête la croyance ? Le déni confirme ses effets plus souvent qu'il ne la dément. Ce qui est dit et montré dans ces anecdotes (plus que dans l'interprétation strictement structuraliste qu'en fait Lévi-Strauss), c'est *l'action de la représentation*. Récits, gestes plus ou moins ritualisés, présentation d'objets, pratiques magiques... : le mode symbolique, qui n'accorde de précellence à aucun des multiples supports possibles de la représentation, met en évidence chacun d'eux, il en fait une matière opaque et tangible. Les mots sont des coups, les gestes ouvrent les passages du corps, la bouche extrait une chair malade : tout concourt à organiser la représentation comme un rituel auquel il est demandé à la collectivité d'adhérer. Le travail de « cohésion » effectué par l'esprit est essentiel, qu'il apparaisse appris, voire simulé, ou qu'il intervienne *a posteriori*, comme une sorte de rationalisation ultérieure, ou encore qu'il donne naissance à l'invention de telle représentation. Comme l'indique Lévi-Strauss, le *transfert* mis en évidence par la psychanalyse constitue bien un processus de délégation symbolique. Un énonciateur, acteur d'une situation passée qu'il évoque en la racontant, implique son destinataire actuel (à savoir son psychanalyste) comme protagoniste de la représentation narrée. On vérifie la prégnance des mécanismes d'identification dans ce moment où les distinctions entre présent et passé, entre ici et là-bas, entre énonciateur et énoncé, sont suspendues. La différence entre le joué et le vécu, le simulacre et le réel n'est plus perceptible et, de fait, n'existe plus.

Ainsi, on l'a dit, les modes représentationnels ne sont pas statiques ; ils mettent en œuvre une dynamique de « renvoi » d'un plan à l'autre, une perspective d'effectuation qui prend toute sa force dans le dispositif symbolique : c'est bien pourquoi toutes les formes de pensée magique, religieuse ou artistique en sont consubstantiellement imprégnées. L'action de délégation opérée par le mode symbolique (et non par le symbole comme objet ou comme personne) consiste à entraîner une adhésion, à suspendre, fût-ce momentanément et partiellement, la distinction entre le vrai et le faux. Le symbole peut être en même temps vrai *et* faux. A ce stade, le récit mythique du sorcier, l'exhibition de la filoché ensanglantée mettent en jeu des phénomènes absolument semblables à ceux qui se produisent

lorsque, adolescents, nous lisons « Le bateau ivre », et plus tard, *Faust* ou tel récit de Conrad...

d) Continuités et superpositions

L'analytique, le pratique et le symbolique constituent les modes de base de tous les systèmes modélisants à l'œuvre dans les univers humains, antérieurement à l'histoire du groupe ou du sujet qui auront à s'y constituer. Mais, s'ils donnent lieu à des schèmes de cognition distincts, il n'y a pas entre eux de solution de continuité. La forme de la substitution entre le représentant et le représenté, le degré de distinction introduit entre eux, font le lien d'un mode à l'autre. On peut décrire ces degrés d'une manière proche de la génétique piagétienne, quoique sans hiérarchiser les procès, qui sont sans doute présents simultanément dans la plupart des actes de connaissance.

Il y a passage continu entre pratique et symbolique, tant que symbolisant et symbolisé restent indifférenciés : on a affaire à un degré minimal de représentation, susceptible pourtant, sans qu'une substitution ait lieu, de constituer une cognition, c'est-à-dire de construire un univers dans lequel des opérations peuvent être effectuées. Il y a continuité également, à partir de leur commun fondement dans une substitution, entre la symbolisation et la désignation, qui peuvent à l'occasion se confondre. (C'est le problème dont débat le *Cratyle*, mettant dos à dos, sans rompre leur solidarité, relation de symbolisation et relation de désignation dans le langage). Cependant, la désignation, faisant partie d'une structure sémiotique de double substitution, ne devrait pas être séparée du signe et de la signification, définie comme une représentation à caractère systématique (au sens saussurien), comprenant des entités distinctes et formant des unités bi-faciales.

Cette continuité, articulée sur des paliers de différenciation, n'empêche pas chacun des trois modes d'avoir des propriétés spécifiques, et leur permet de combiner ces propriétés. Un procès de délégation symbolique peut se greffer sur un signifiant linguistique, infléchissant la totalité de la relation de signification, par exemple dans certaines figures de rhétorique,

telles la paronomase ou l'allitération ; il peut se greffer aussi bien sur une opération mathématique, comme dans les numérolgies ou l'astrologie antique. Un système de classement parfois très développé peut accompagner des comportements pratico-symboliques : c'est ce qui se passe dans les exemples de « science sauvage » accumulés par Lévi-Strauss¹¹. Il est certain que les formes pures sont peu fréquentes et que l'homme, dans la plupart de ses productions, utilise les trois modes.

On ne fixera jamais que des dominantes qui, pour une même activité, peuvent changer selon les cultures : la cuisine, qu'on croirait d'ordre essentiellement pratique, est volontiers marquée de procédures analytiques chez les Occidentaux modernes et jouxte la chimie, alors qu'elle est fortement empreinte de symbolique ailleurs (et autrefois). La peinture traditionnelle obéit à des modalités pratique, symbolique et analytique ; mais la peinture non figurative moderne, prétendant sortir de la représentation, a refusé le symbolique. Chassée par la porte, la représentation est rentrée par la fenêtre, puisqu'une œuvre non figurative représente analytiquement et pratiquement les gestes, les matériaux, toutes les activités picturales ; et, symboliquement, l'asymbolicité caractéristique du milieu du XX^e siècle occidental. De même, certaines recherches contemporaines en sciences humaines, soucieuses de procédures formalisables, voire mathématiques, soumettent des objets symboliques à une modélisation toute analytique et, méconnaissant ainsi leur nature, représentent symboliquement un refus du symbolique. Le mythe, qu'on pourrait croire entièrement configuré par le mode symbolique, est en tout cas partiellement modélisé par le caractère analytique du langage (agencement, paradigmes, structure actantielle...). Pour Freud, la psychanalyse est une méthode dont la finalité consiste en partie à « traduire » le symbolique dans un langage analytique qui le délie ; à l'inverse, pour Bachelard, les constructions analytiques sont sans cesse guettées par l'emprise d'un symbolique envahissant... Dans

11. V. *La pensée sauvage*. On pourrait montrer, dans la tradition anthropologique française, après l'extrême intérêt manifesté pour les phénomènes symboliques au début du siècle, une sensible déflation. De la pensée maussienne, Lévi-Strauss retient la classification, et range tout le symbolique dans une sorte d'analytique ; et Bourdieu fait entrer le symbolique dans le jeu des habitus et des rapports de domination, qu'il verse dans le pratique. V. Dan Sperber, *Le symbolisme en général* (Hermann, 1974) et *Le savoir des anthropologues* (Hermann, 1982).

cette même perspective, certains, voyant partout la présence de mythes, échafaudent de complexes constructions symboliques et se donnent l'agrément de contempler un monde où, par le jeu de relations binaires constellées, tout est intelligible. Jung a fait d'immenses recherches, il a déployé des trésors d'ingéniosité, pour mettre ainsi en rapport les régions les plus éloignées de l'humain : un mandala tibétain, les soucoupes volantes, Paracelse, le mariage, les ours, l'hypnose...

e) *L'interprétation*

Rassemblons en les hiérarchisant quelques notions utilisées jusqu'ici. J'appelle *modélisation* une médiation qui permet de construire des représentations. Les modélisations sont *primaires*, propres à l'esprit humain comme tel, ou *secondaires*, formant le partage d'un ensemble culturel plus ou moins large selon leur universalité. Un univers de modélisations délimite le domaine de la cohésion et des appartenances socioculturelles. Une *représentation*, elle, désigne l'activité ou le résultat de l'activité déployée par un esprit dans sa prise de connaissance du monde ; une représentation est toujours modélisée. Quant à l'*interprétation*, elle a lieu dans l'actualisation par un sujet, *individuel* ou *collectif*, de la mise en représentation du monde. Chaque groupe social, parfois chaque membre, développe des interprétations de l'univers dans lequel il évolue, et circule ainsi à sa manière dans les systèmes représentatifs dont il dispose (et qui constituent sa culture). Représentation au second degré, elle-même analytique ou symbolique, l'interprétation institue le *sens* d'une représentation comme produit d'une saisie par un sujet en situation. Explicitant le rapport actuel que le sujet entretient avec ses représentations, l'interprétation peut rester soumise aux modélisateurs configurants ou s'en écarter : le sujet entre alors dans l'imaginaire, voire dans la folie.

Il y a des interprétations reconnues collectivement, telles nos sciences humaines, interprétations analytiques de représentations ou de modélisations ; ou tels les discours patriotiques, interprétations symboliques de représentations. Les interprétations isolées sont d'autant plus nombreuses et développées que les collectivités ont vu se multiplier et se diversifier modélisa-

tions secondaires et représentations : alors que le mythe constitue une interprétation symbolique *collective* d'un univers modélisé, la névrose résulte du fait qu'une interprétation symbolique *individuelle* se révèle inconciliable avec les modélisations partagées par les groupes ou sous-groupes, et intégrées par les sujets.

Si les superpositions et combinaisons de représentations peuvent constituer un des effets de l'interprétation, il arrive que celle-ci change de statut et de niveau hiérarchique et se transforme en modélisation. La condition en paraît résider dans la capacité d'une interprétation à être partagée par un vaste groupe culturel : elle devient alors une véritable construction collective de l'univers intelligible, élaborant une perspective de connaissance partagée. C'est ce qui se passe pour l'*histoire*, dans notre culture : interprétation des représentations analytiques de la causalité dans les événements humains, l'histoire est devenue la forme configurante de notre rapport au temps, qui relie d'un lien vivant, vécu collectivement, le présent au passé. Peut-être en va-t-il de même pour cette notion « primitive » dans laquelle Marcel Mauss est allé chercher l'explication universelle des phénomènes magiques, le mana. Interprétation symbolique de la causalité (temporelle et spatiale indistinctement), le mana est devenu un modélisateur capable de configurer d'innombrables manifestations de la vie quotidienne, de construire un réseau représentatif et de conduire les membres des collectivités indigènes à penser un vaste ensemble de relations naturelles en termes magiques.

4. UNE HISTOIRE DE CHAISE

Il faut maintenant, pour réorienter notre raisonnement dans la direction des problèmes littéraires, revenir à l'analyse d'un texte. Je me propose, dans les pages qui suivent, de lire un bref extrait des *Mémoires* de Saint-Simon pour l'année 1698 (v. Pléiade, I, p. 542-544, et le commentaire qu'en donne Y. Coirault, dans *L'optique de Saint-Simon*). On y verra jouer les notions exposées précédemment et s'en dégager certaines conséquences concrètes pour la littérature.

Le mémorialiste raconte le siège de Compiègne, parade

militaire donnée par Louis XIV à sa cour, aux ambassadeurs et aux curieux de l'Europe entière, destinée à étaler les ressources en hommes et en armements dont disposait alors la France en guerre. Saint-Simon ne fait pas du tout le récit du « siège », mais d'un aspect précis de cette journée, et dans une perspective bien délimitée. Il concentre son attention sur le roi et sa cour alors qu'ils regardent, de leur poste d'observation, le déroulement des manœuvres dans la plaine. Le roi est sur le rempart de la ville, large terre-plein dominant les troupes et les spectateurs ; il est entouré des dames et des seigneurs les plus familiers, placés en demi-cercle derrière lui. Il se tient debout, le chapeau à la main, auprès d'une chaise à porteurs dans laquelle est assise Mme de Maintenon. De temps à autre, il se penche vers elle et lui parle ; pour entendre, elle ouvre sa glace de quelques doigts, puis la referme. Tous les assistants contemplent avec un air que Saint-Simon dit être celui de la surprise « honteuse, timide, dérobée », la petite scène composée par le « couple » royal, et négligent apparemment le vaste spectacle qui se déroule à leurs pieds. A un moment, un officier monte les degrés taillés à l'extérieur du rempart pour prendre un ordre du roi. Il apparaît sur le terre-plein, aperçoit la scène et l'arrangement formé autour de la chaise, s'arrête médusé et perd à tel point son sang-froid qu'il reste incapable d'articuler sa question. Cet effet de stupeur, Saint-Simon le « monte » avec un soin tout particulier : il en fait évidemment le message de l'épisode de Compiègne. Gêne des familiers et des grands, étonnement scandalisé de Saint-Simon lui-même, témoin et narrateur, surprise et honte de l'officier partagées en cercles de plus en plus larges par les chefs et les soldats de la plaine, par le public innombrable, par toute l'Europe intriguée ou moqueuse : s'il l'en croit, le lecteur entrera dans ce cercle de l'indignation.

Mais d'où vient le scandale ? Saint-Simon ne nous le dit pas, comme si la cause, connue de tous, se manifestait d'elle-même. Le sens du spectacle lui paraît si *commun* qu'il peut en faire l'ellipse, sauter l'analyse et le commentaire. Si tous les assistants ont la même interprétation de la scène, c'est que tous reconnaissent, au-delà de ce qu'ils voient, la configuration qui règle les rapports sociaux et dispose les sujets à des places prescrites. Cette configuration est si puissante que le roi lui-même devrait y être soumis : la stupeur naît du fait que le roi n'occupe pas

sa place, et par conséquent bafoue la modélisation symbolique qui la garantit. D'autre part, si Saint-Simon n'*analyse* pas, ne propose pas de traduction abstraite du spectacle qu'il décrit, c'est aussi que la nature de son texte commande l'ellipse de l'écriture.

Il faut, pour le montrer, reprendre les éléments essentiels de son récit, qui met en évidence les rapports entre les personnages en exposant dans le plus minutieux détail leur situation dans l'espace. Tous les rapports spatiaux sont notés : haut/bas, gauche/droite, dedans/dehors, continu/séparé, proche/lointain, assis/debout. Autant le spectacle, vaste mais négligé, de l'armée dans la plaine, que celui du rempart, qui est l'objet de l'attention générale, sont montrés comme espaces de représentation. Les relations spatiales s'y densifient et apparaissent porteuses de sens : elles donnent accès directement à un espace immatériel, celui de l'ordre symbolique dont la scène intime présente une image perturbée. Mme de Maintenon, enchâssée dans sa chaise comme une idole honteuse, usurpe l'espace royal : chair profane, vulgaire et même prostituée, selon Saint-Simon, elle occupe le lieu du corps sacré ; personnage voué au secret, épouse indigne et dissimulée, elle est exhibée dans l'espace public du rituel officiel. La compréhension des rapports spatiaux d'après laquelle Saint-Simon construit son épisode, n'est pas différente de celle que montrait le traducteur indigène de *L'Afrique fantôme* : elle est de nature symbolique, établissant un lien binaire direct entre ce qui arrive au symbolisant (l'espace matériel et les places occupées par les personnages) et le plan du symbolisé (la modélisation, que nous dirions socio-historique, mais que Saint-Simon conçoit en termes théologiques). Saint-Simon ne joue jamais le rôle du Leiris ethnologue et scientifique, il ne méconnaît jamais la dimension symbolique. Plus encore : par son travail d'écrivain, il la prolonge et s'efforce de reconduire ses pouvoirs au-delà de sa manifestation historique. Il fabrique son texte comme un équivalent symbolique de cette manifestation, qui s'efforce d'établir, selon ses voies propres, une perspective d'accès à la modélisation. Écartées les considérations militaires, les analyses historiques et économiques, le texte de Compiègne, concentré sur l'exhibition de la chaise-trône, devient un *emblème* qui appelle un déchiffrement symbolique. La mise en évidence des témoins et de leurs

émotions fait partie du dispositif de manière essentielle : Saint-Simon s'efforce par là de susciter chez son lecteur une réaction affective et participative, voire une identification au jugement du narrateur et des assistants, comme si l'effet de *délégation* produit par la modélisation symbolique (dont le roi fait fi) devait se prolonger jusqu'aux lecteurs et les laisser à leur tour béants et scandalisés.

5. QU'EST-CE QUE LA LITTÉRATURE ?

Tout comme *L'Afrique fantôme* n'est pas un livre ethnographique, mais une œuvre littéraire, les *Mémoires* de Saint-Simon ne sont pas reçus, aujourd'hui, comme l'ouvrage d'un historien ni comme une succession d'anecdotes, mais comme un monument de la littérature. La *manière* dont ils construisent une représentation du monde, et donc la compréhension qu'ils requièrent, sont symboliques, et non analytiques. Mais il y a plus : leur singularité, la place et la fonction qu'ils partagent avec tous les textes littéraires, proviennent également de l'*objet* dont ils proposent la connaissance. Dotée d'un mode propre de dire le monde et d'une visée singulière, la littérature existe autrement que comme document ou comme jeu de formes, et l'on peut chercher à la définir adéquatement.

Peut-être serait-il bon de commencer par dire ce qu'elle n'est pas, en approchant d'une définition par une démarche *a contrario*. Un texte littéraire, ou la littérature elle-même, pourrait passer pour une *représentation*, effet d'un découpage et d'une organisation du monde qui le rendent intelligible. Tels sont la biologie, par exemple, représentation analytique des organismes vivants ; ou le totémisme, représentation symbolique des relations entre les êtres animés. C'est bien ainsi d'ailleurs que la conçoivent diverses écoles de pensée, comme l'histoire littéraire ou certaines sciences humaines : la littérature est pour Auerbach une représentation de la réalité sociale, élaborée au moyen de certaines conventions ; *Phèdre* constitue pour Charles Mauron une représentation symbolique des conflits psychiques de Racine. D'une manière un peu différente, dans les travaux inspirés par les théories de Pierre Bourdieu, la qualification même de « littéraire » ne se rapporte pas à une caractéristique

intrinsèque du discours, mais constitue un instrument pratico-symbolique au service d'un projet socio-économique. Pour toutes ces conceptions, le littéraire est perçu comme configuré par un système modélisant ; il est rendu semblable à d'autres documents, « aplati » comme une stratégie parmi d'autres dans la concurrence des discours.

La littérature n'est pas non plus, comme le langage ou le nombre, ou comme ont pu le devenir l'histoire ou le mana, un *système modélisant* : elle ne constitue pas en soi une médiation entre l'homme et le monde, elle ne construit pas un univers d'opérations. Les théories de la « pan-textualité », qui affublent le texte littéraire d'un vêtement trop large pour lui, font de l'univers humain dans son entier un effet de littérature. Quoiqu'elles prétendent désigner cet effet pour ce qu'il est, elles s'enlèvent en fait tout moyen de départager des représentations configurantes (c'est-à-dire les modélisations) et d'autres configurées. Variante radicale de l'auto-réflexivité, cette hypothèse rend irréparable une spécificité du littéraire, pour vouloir lui donner l'extension la plus vaste.

La littérature est une *interprétation*, mais telle qu'il faut la distinguer du mythe, de la philosophie, des discours politiques ou de la linguistique... — bien qu'elle prenne pour thème les mêmes objets : origine de l'homme, relations avec le contexte ou avec les autres, effets d'agencements phonétiques ou sémantiques. La distinction n'est pas toujours présente dans la réflexion contemporaine : ainsi chez Sartre, dont la conception de la prose littéraire la confond avec le discours politique ou avec l'aveu existentiel, ou chez Goldmann pour la représentation sociale, ou encore chez Gilbert Durand (comme chez Jung, d'ailleurs) pour le mythe. On peut montrer sur un exemple que la méconnaissance de cette distinction conduit à accorder le même statut au texte et à son commentaire, que ce statut soit de nature symbolique ou analytique. Dans *Le cru et le cuit*, Lévi-Strauss propose une conception du travail de l'ethnologue selon laquelle celui-ci reproduirait à sa façon une parole mythique : il élaborerait un commentaire mythique du mythe. Il me paraît préférable de tenir le mythe pour une *interprétation symbolique collective de représentations*, qui peuvent être, le cas échéant, analytiques ; quant au travail de l'ethnologue, il est, lui, une interprétation *analytique* de cette interprétation symboli-

que. Si l'on peut concevoir que le mythe en tant que tel (et non tel mythe particulier) constitue une modélisation et joue un rôle configurant dans l'univers représentationnel d'une collectivité, comme le fait pour nous l'histoire, la description ethnologique des mythes en sera encore moins de la mythologie, ni d'ailleurs de la littérature. Car, lorsqu'un discours littéraire parle de mythes ou en inclut dans sa texture, il élabore une interprétation symbolique d'un modélisateur symbolique : telle est, à mon sens, la situation de la tragédie grecque par rapport à la cosmogonie et à la mythologie archaïques. Dans cette élaboration interprétative, c'est essentiellement le *consensus collectif* qui se perd : une simulation remplace une croyance ; le sens reçu se diversifie.

a) Définition

Les textes qu'on appelle littéraires sont des *interprétations symboliques non collectives*, dont la fonction absolument spécifique consiste à *permettre à un sujet d'interpréter par le langage les modélisations elles-mêmes*. Les définitions mimétiques traditionnelles et les définitions modernes par l'auto-réflexivité sont comprises et intégrées sans contradiction dans cette conception.

Parmi les quelque trois mille langues répertoriées dans le monde, seule quarante ou cinquante « ont une littérature, importante ou non »¹². Sans préjuger de ce qu'entendait Meillet par « littérature », la minceur de ce chiffre tout empirique laisse au moins penser que les peuples qui en possèdent une manifestent par là un rapport au monde, à eux-mêmes, aux signes et au langage, qui diffère de manière essentielle de celui que connaissent les autres collectivités. En tant qu'*interprétation*, le discours littéraire possède une valeur représentative au second degré : il articule une dimension cognitive et une dimension substitutive, et emporte une perspective subjective, par le fait qu'à travers lui les hommes confèrent un sens actuel au monde et à leur propre situation. Interprétant des *modélisations*, le discours littéraire donne à connaître comme tel un univers de représentations configurantes. Mais, parce qu'il est une inter-

12. A. Meillet et M. Cohen, *Les langues du monde*, Paris, 1952.

prétation *symbolique*, le discours littéraire rend perméable la distinction entre sujet et objet, indécise la limite entre substituant et substitué : en littérature, il est toujours possible de détacher le monde représenté du monde représentant, mais il est aussi possible de trouver confirmation de leur adhérence.

Parmi les modélisateurs que la littérature peut interpréter, le langage et ses composants jouent un rôle particulier, puisqu'ils constituent *sa substance même*. Lorsqu'un texte propose une représentation symbolique de ses constituants, il réalise au plus haut degré la définition de la « littérarité ». Mais il n'accomplit cette définition que parce qu'elle constitue un cas particulier d'une propriété plus large : le texte littéraire ne limite pas aux modélisateurs langagiers sa capacité d'interprétant. Il peut représenter toutes sortes d'autres modélisations, il n'en sera pas moins « littéraire ». On aurait peine à montrer que le texte de Saint-Simon se représente lui-même, sauf à rendre triviale cette démonstration ; en revanche, on lui reconnaît une valeur littéraire parce qu'il interprète symboliquement le conflit des modélisations historiques et sociales à la fin du XVII^e siècle.

b) Conséquences

Si l'on abandonne les définitions classiques pour une définition « anthropologique », on comprend mieux le fait que le caractère littéraire d'un texte ne devient opératoire que dans la perception qu'en ont les lecteurs. L'interprétation est le lieu de la subjectivité, et l'on sait qu'un texte peut être jugé littéraire par certains, alors qu'il ne l'est pas pour d'autres. Un discours conçu et reçu originellement comme analytique, tel *Le discours de la méthode*, peut apparaître comme symbolique : pour Valéry, le livre de Descartes est une sorte de roman. D'une façon analogue, les *Mémoires* de Saint-Simon, lus comme un texte historique au XIX^e siècle, sont perçus, depuis Proust, comme littéraires.

D'autre part, on voit qu'à partir du moment où la perspective particulière qu'elle ouvre existe (et ce moment peut dépendre d'une manière de lire), la littérature joue dans l'ensemble des représentations fabriquées par une collectivité un rôle imprescriptible. En donnant à connaître les modélisations comme

telles, elle trouble les identifications et les positivités, questionne les consensus qui délimitent l'espace commun.

Mais, si elle entraîne (ou, en tout cas, accompagne) la séparation sociale et la division intérieure, elle possède aussi des aspects libérateurs. Elle permet à l'homme de prendre conscience des forces et des contraintes qui délimitent le champ de son expérience et, par cette conscience, lui donne la capacité de s'en détacher, voire de les transformer. Proposant une exploration maîtrisée du dispositif symbolique, cet effet est dialectique : que le symbolisé (telle modélisation) soit montré comme une fiction, ou le symbolisant comme un leurre, n'empêche pas la *délégation* d'avoir lieu. L'efficacité littéraire réside dans cet effet d'identification, qui soumet le lecteur à une croyance, même minimale, même destinée à être reprise.

Ainsi, un texte littéraire est le *sujet* d'un savoir, que ses lecteurs peuvent reconnaître ou méconnaître. Lui donner toute sa chance, déployer la connaissance qu'il construit, selon son ordre mais au moyen de procédures analytiques, constitue la plus haute ambition que peuvent se proposer nos études. Pour l'atteindre, on ne peut qu'accepter la pluralité des méthodes et des approches, pourvu qu'elles soient fondées épistémologiquement. On voit qu'il ne s'était nullement agi, dans les réflexions du début, de révoquer les résultats des démarches examinées, mais bien de questionner le rapport entre les principes et les résultats, d'observer le retour sur elles-mêmes des théories, de laisser parler ce à quoi elles ont renoncé aussi bien que ce qu'elles revendiquent.

Le terme de « définition *anthropologique* » avancé ci-dessus n'était donc pas un drapeau, ni une proposition de nouvelle approche des textes, qui prétendrait succéder aux précédentes. Il s'agit plutôt d'une invite à penser les faits littéraires dans le cadre le plus large, temporellement, géographiquement, épistémologiquement, en cherchant à mettre en lumière la place occupée par la littérature dans l'ensemble des représentations. Étude des représentations formant lien entre les individus et le groupe — telle qu'elle était à peu près, sous le nom de sociologie, dans l'esprit de ses fondateurs français Durkheim et Mauss —, une anthropologie générale pourrait donner un statut épistémologique et un contexte comparatif à ce texte particulier qu'est la représentation littéraire.

